

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919–1944

BAND 38

LOGIK ALS DIE FRAGE NACH DEM WESEN DER SPRACHE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

LOGIK
ALS DIE FRAGE NACH DEM WESEN
DER SPRACHE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934
auf der Grundlage der Vorlesungsnachschrift
von Wilhelm Hallwachs
herausgegeben von Günter Seubold

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1998

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.

Satz: Libro, Kriftel

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier · Printed in Germany

ISBN 3-465-02763-9 kt · ISBN 3-465-02764-7 Ln

INHALT

EINLEITUNG

Aufbau, Herkunft, Bedeutung und notwendige Erschütterung der Logik

§ 1.	Der innere Bau der Logik	2
a)	Zerlegung	2
b)	Zusammenbau	2
c)	Regelsetzung	3
α)	Die Selbigkeit des Vorgestellten	3
β)	Die Widerspruchslosigkeit	3
γ)	Die Ordnung von Grund und Folge	4
d)	Formbetrachtung	4
§ 2.	Logik als Vorschule für alles Denken. Grammatik und Logik. Logikgeschichte	5
§ 3.	Die drei gängigen Standpunkte der Beurteilung von Bedeutung, Nutzen und Wert der Logik	7
§ 4.	Die notwendige Aufgabe einer Erschütterung der Logik	8
	Wiederholung	10

ERSTER TEIL

DIE FRAGE NACH DEM WESEN DER SPRACHE ALS GRUND- UND LEITFRAGE ALLER LOGIK

§ 5.	Einwände gegen das Vorgehen, die Frage nach dem Wesen der Sprache als Richt- und Leitsatz der Frage nach der Logik zu nehmen	14
a)	Sprache als Gegenstand der Sprachphilosophie	14
b)	Verengung der Logik durch die Sprache	15
c)	Die Zweitrangigkeit der Sprache: Sprache als Mittel	16
d)	Die Erfassung der Sprache – vorgeformt durch die Logik	16
§ 6.	Die zwei Weisen des Fragens. Der Charakter der Wesensfrage als Vorfrage und die drei Hinsichten der Wesensfrage	18
	Wiederholung	20

Erstes Kapitel

Die Frage nach dem Wesen der Sprache

§ 7.	Die Sprache – aufbewahrt im Wörterbuch	23
§ 8.	Die Sprache als Geschehnis im Gespräch	24
§ 9.	Die Sprache – bestimmt aus der Seinsart des Menschen. Die Antwort der Metaphysik	25

Zweites Kapitel
Die Frage nach dem Wesen des Menschen

Wiederholung	30
§ 10. Das rechte Ansetzen der Vorfrage. Was- und Werfrage	33
§ 11. Der Mensch als ein Selbst	35
a) Das Ich – bestimmt durch das Selbst, nicht umgekehrt	37
Wiederholung	38
b) Das Ihr und Wir – bestimmt durch das Selbst, nicht durch die bloße Mehrzahl	40
c) Ist das Selbst die Gattung zum Ich, Du, Wir, Ihr?	43
Wiederholung	47
§ 12. Das Selbst und die Selbstverlorenheit	48
a) Das Fehlfragen – bedingt durch die Selbstverlorenheit des menschlichen Seins	48
b) Liegt in der Frage »Wer sind wir selbst?« ein Vorrang des Wir beschlossen?	50
c) Äußere und innere Identifikation des Wir	54
Wiederholung	55
§ 13. »Wir« sind das Volk« kraft der Entscheidung	56
§ 14. Beantwortung der ersten Zwischenfrage: Was ist das, ein Volk? ..	60
Wiederholung	63
a) Volk als Körper	65
b) Volk als Seele	66
c) Volk als Geist	66
§ 15. Beantwortung der zweiten Zwischenfrage: Was heißt Entscheidung?	70
a) Entscheidung und Entschiedenheit	72
b) Die Entschlossenheit als Eingerücktheit des Menschen in das künftige Geschehen	75

Drittes Kapitel
Die Frage nach dem Wesen der Geschichte

§ 16. Die Bestimmung des Wesens der Geschichte gründet im Geschichtscharakter des jeweiligen Zeitalters. Das Wesen der Wahrheit – bestimmt durch das geschichtliche Dasein	79
§ 17. Die Vieldeutigkeit des Wortes »Geschichte«	81
a) »Geschichte« als Eintreten in die Vergangenheit. Naturgeschichte	82
b) »Geschichte« als Eintreten in die Zukunft	84
§ 18. Menschliches Geschehen als im Wissen und Wollen sich vollziehend und bleibend: die Kunde	86
Wiederholung	87
§ 19. Das Verhältnis von Geschichte, Geschichtskunde (Historie) und Geschichtswissenschaft	90

Wiederholung	96
§ 20. Geschichte in ihrem Verhältnis zur Zeit	100
a) Geschichte als das Vergangene und als das Gewesene	102
b) Der Vorrang der Kennzeichnung der Geschichte als Vergangenheit	104
α) Christliche Weltanschauung und Aristotelische Zeitanalyse	104
β) Das Vergangene als das Abgeschlossene, Feststellbare, kausal Erklärbare	106
c) Die Objektivierung der Geschichte durch die Geschichts- wissenschaft. Zeit als vorhandener Rahmen	106
§ 21. Das Sein des Menschen als geschichtliches	109
a) »Sind« wir geschichtlich?	109
b) Die Fragwürdigkeit des Seins des Menschen. Werden und Sein	111
c) Geschichtlichsein als ein sich fortgesetzt erneuerndes Entscheiden	113
Wiederholung	114
d) Das Gewesene ist als Zukunft unser eigenes Sein	116

ZWEITER TEIL

DIE URSPRÜNGLICHE ZEIT ALS DER BODEN ALLER BISHERIGEN FRAGEN UND DIE WIEDERAUFNAHME DER FRAGEREIHE IN UMGEKEHRTER RICHTUNG

§ 22. Die Umwandlung unseres Seins in seinem Verhältnis zur Macht der Zeit. Die Verantwortung	119
§ 23. Zurückweisung zweier Mißverständnisse	121
a) Keine tagespolitische Stellungnahme, sondern Erweckung eines ursprünglichen Wissens	122
b) Das zu Erfragende läßt sich nicht sofort erledigen	123
Wiederholung	123

Erstes Kapitel

Die Geschichtlichkeit des Menschen wird erfahren aus einem gewandelten Verhältnis zur Zeit

§ 24. Die Erfahrung der Zeit durch die Erfahrung unserer Bestimmung	126
a) Auftrag und Sendung	127
b) Arbeit	128
c) Das von der Stimmung Durchstimmtsein	129
§ 25. Ursprüngliche und abgeleitete Seins- und Zeiterfahrung. Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit	131
Wiederholung	133

§ 26. Erörterung des Bedenkens, Zeit sei durch die neu gewonnene Bestimmung etwas Subjektives	137
a) Haben Tiere einen Zeitsinn?	138
b) Die Frage nach dem Subjektcharakter des Menschen	140
α) Der neuzeitliche Bedeutungswandel von »Subjekt« und »Objekt«. Die dreifache Ablösung des Menschen	142
Wiederholung	144
β) Die neue metaphysische Grundposition des Menschen in der prima philosophia Descartes'	146
c) Die neuzeitliche Bestimmung des menschlichen Seins als Dingsein im Sinne des bloßen Vorhandenseins	148

Zweites Kapitel

Die Erfahrung des Wesens des Menschen aus seiner Bestimmung

§ 27. Das Ineinander von Stimmung, Arbeit, Sendung und Auftrag ...	151
a) Stimmung. Das Verhältnis von Stimmung und Leib	151
b) Arbeit	153
c) Sendung und Auftrag	155
§ 28. Die Sprengung des Subjektseins durch die Bestimmung des Volkes	156
a) Ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden und wissenschaftliche Objektivierung. Absetzung des tierischen Lebens vom geschichtlichen Dasein	157
b) Das Geschehen der Geschichte ist in sich Kunde der Offenbarkeit des Seienden. Die historische Kenntnis als Herabsetzung der eröffnenden großen Augenblicke	159
c) Das geschichtliche Dasein des Menschen als die Entschlossenheit zum Augenblick	160
d) Das menschliche Sein als Sorge: Ausgesetztheit in das Seiende und Überantwortung an das Sein. Zurückweisung der Mißdeutungen der Sorge: Sorge als Freiheit des geschichtlichen Selbstseins	161
e) Der Staat als das geschichtliche Sein des Volkes	165

Drittes Kapitel

Menschsein und Sprache

§ 29. Sprache als das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes	168
§ 30. Logik als noch unbegriffener Auftrag des menschlich-geschichtlichen Daseins: die Sorge um das Walten der Welt im Geschehnis der Sprache	169
§ 31. Die Dichtung als ursprüngliche Sprache	170
<i>Nachwort des Herausgebers</i>	171

EINLEITUNG

Aufbau, Herkunft, Bedeutung und notwendige Erschütterung der Logik

Der Titel »Logik« ist die Abkürzung des griechischen Ausdrucks »λογική«. Dieser Ausdruck bedeutet: den λόγος betreffend. Es ist zu ergänzen »ἐπιστήμη«. ἐπιστήμη λογική ist das Wissen, das den λόγος betrifft. Logik, als ἐπιστήμη λογική, bedeutet das Sichverstehen auf den λόγος. »λόγος« aber bedeutet ganz allgemein das Sagen und Reden, und zwar das Sagen und Reden in einer ganz bestimmten Bedeutung, in einem ganz bestimmt aufgefaßten Sinn, nämlich als λόγος ἀποφαντικός. Dies ist dasjenige Sagen, das in sich die Leistung und die Tendenz des Aufweisens, des Aufzeigens hat. Im aufweisenden und aufzeigenden λόγος liegt das Wesen der Aussage. Die Aussage ist eine ganz bestimmte Art des Redens – im Unterschied von Rede im Sinn des Befehlens, Forderns, Bittens, Lobens, Antragens, Scheltens.

Der aussagende λόγος sagt, wie eine Sache ist und wie eine Sache sich verhält. Die Logik handelt also von diesem Aussagen. Solches Aussagen wird ausgesprochen, wird vorgesprochen und wird von anderen nachgesprochen. Ausgesprochene Aussagen werden niedergelegt in Sätzen. Diese können auch aufgeschrieben und im Schrifttum aufbewahrt werden. Der λόγος ist demnach etwas, das es in gewissem Sinn wie Bäume, Berge, Wälder etc. immer gibt, das vorhanden, vorfindlich ist.

Aussagen können so im unmittelbaren Anlauf in den Blick gefaßt werden, in der Betrachtung aufgefaßt werden. Man kann sagen, wie solch eine Aussage als Aussage aussieht. In solcher Bestimmung erwächst eine bestimmte Erkenntnis der Aussage, die Entdeckung des rechten Vollzugs derselben und ein Sichauskennen darin, etwa bei Rede und Gegenrede: im Streit-

gespräch dem anderen in der Weise des Sagens gewachsen zu bleiben.

Wir sehen hier zunächst von den verschiedenen Antrieben ab. Wir betrachten zunächst nur die allgemeine Art und Weise, wie die Logik im Anfang gleichsam in den Blick gefaßt wurde.

Die Besinnung auf den λόγος setzte ein am Ende des Zeitalters der großen Philosophie bei Plato und Aristoteles. Für diese erste Kenntnisaufnahme vom λόγος sind zunächst vier Hinsichten leitend gewesen, in vier verschiedenen Verfahrensweisen wurde der λόγος untersucht.

§ 1. Der innere Bau der Logik

Wir versuchen jetzt im voraus, das allgemeine Gerüst des inneren Baus der Logik in den vier Verfahrensweisen, welche die Gestalt der Logik seit den Griechen bis zu uns bestimmen, kurz vorzuführen.

a) Zerlegung

Die Aussage wird zunächst genommen als etwas Vorhandenes, wie ein vorfindliches Ding. Sie begegnet uns zunächst in einem ausgesprochenen Satz, z. B.: »Der Himmel ist bedeckt.« Der Satz als Wortgefüge kann zerlegt werden in die einzelnen Wörter »Himmel«, »bedeckt«, »ist« – Wörter, denen bestimmte Vorstellungen entsprechen.

b) Zusammenbau

»Der Himmel ist bedeckt« ist nichts anderes als eine, wie die Griechen sagen, Verflechtung (συνπλοκή). Die so zusammengesetzte Aussage kann nun ihrerseits das Stück abgeben, aus dem ein weiteres Gefüge logischer Art zusammengesetzt wird; denn aus mehreren Sätzen kann ein weiteres logisches Gefüge zu-

sammengebaut werden, und zwar wird aus zwei Urteilen ein drittes abgeleitet. Die Ableitung eines dritten Urteils aus zwei gegebenen besteht in der Verknüpfung der in diesen noch unverbundenen Begriffe. Diese Verknüpfung ist nur dann möglich, wenn sie durch einen mit beiden Urteilen verbundenen Begriff vermittelt ist.

»Alle Menschen sind sterblich.«

»Sokrates ist ein Mensch.«

»Sokrates ist sterblich.«

Wir nennen eine solche Zusammenfassung von Aussagen einen Schluß. Beim Zusammenbau steigt man also vom Begriff über das Urteil (die Aussage) zum Schluß auf.

c) Regelsetzung

Die dritte Betrachtungsart dieser Gebilde ist die Regelsetzung. Gebilde wie Urteile und Schlüsse sind zunächst feststellbar, vorhanden. Sie haben aber doch eine eigentümliche Art des Seins, verschieden von Dingen wie Steinen usw. Solche Aussagen und Sätze sind nur, sofern sie vollzogen werden durch die freie Tätigkeit des Menschen. Dieser Vollzug ist aber nicht willkürlich, sondern untersteht Regeln.

α) Die Selbigkeit des Vorgestellten

Jedes Gebilde untersteht einer bestimmten Grundregel. Ein Begriff, d.h. eine gewisse Vorstellung von etwas im allgemeinen, z. B. von Himmel, kann nur dann als Grundstück einer Aussage gebraucht werden, wenn dabei der Gehalt der Vorstellung oder die Bedeutung des Wortes in seiner bzw. ihrer Selbigkeit festgehalten wird; wenn wir nicht etwa unversehens »Himmel« sagen und *Baum* meinen. Diese Grundregel nennen wir die Grundregel von der Selbigkeit des Vorgestellten.

β) Die Widerspruchslosigkeit

Für Aussage oder Urteil gilt die Grundregel, die besagt: Es kann

ein Begriff einem anderen in der Aussage nur dann zugesprochen werden, sofern er ihm nicht widerspricht; und dieser Begriff muß ihm abgesprochen werden, sofern er ihm widerspricht. »A ist B« und »A nicht Nicht-B« können nicht zugleich wahr sein (gilt bis Hegel). Dies ist die Grundregel der Widerspruchslöslichkeit.

γ) Die Ordnung von Grund und Folge

Im Schluß sind die Aussagen nicht beliebig aneinandergereiht, sondern der Zusammenhang ist bestimmt und geregelt durch die Ordnung von Grund und Folge.

Zusammengefaßt haben wir also:

- Satz der Identität
- Satz des Widerspruchs
- Satz des Grundes

Damit haben wir den Hauptbestand des Gebietes der Logik (des Wissens vom λόγος) umgrenzt.

d) Formbetrachtung

Wir gehen aus von der Grunderscheinung der Logik, der Aussage wie z. B.: »Der Himmel ist bedeckt.« Wir können entsprechend dieser Aussage beliebige andere vollziehen, z. B.: »Der Baum blüht.« Die Logik untersucht nicht diese einzelnen Sätze nach dem, was in ihnen ausgesagt ist, sondern achtet auf etwas anderes. Zwar hat jede Aussage einen bestimmten Gegenstand, aber nicht der Gegenstand beschäftigt die Logik, nicht, ob er ist oder nicht ist. Gleichzeitig sehen wir schon an der Art der Sätze, wie z. B. »Der Himmel ist bedeckt« und »Die Zahl ist ungerade«, bei aller Verschiedenheit der Sachhaltigkeit je nach der Sachart des Seinsgebietes eine bestimmte Selbigkeit in der Art und Weise, wie vergegenständlicht, herausgehoben, gegliedert und bestimmt wird.

Wir nennen dieses Übereinstimmen »Form«. Die Logik un-

tersucht die Form, aber nicht den Sachgehalt. Deshalb lassen sich die Grundformen darstellen in Zeichen wie $A = B$, wobei A beliebig ist. Zwar hat jede Aussage ihren Gegenstand, aber für die Logik ist die Art des Gegenstandes beliebig. Die Logik geht nur auf die Formen der Aussage, sie betrachtet die Formen der Grundgebilde und Grundregeln des Aussagens, und sofern diese Betrachtung geordnet und gegliedert ist, wird Logik eine Wissenschaft. Sie ist die Wissenschaft von den *Formen der Grundgebilde und Grundregeln der Aussage*.

§ 2. Logik als Vorschule für alles Denken.
Grammatik und Logik. Logikgeschichte

Das Aussagen begegnet uns gemeinhin in der Sprache. Die erste Besinnung auf die Aussage hat sich an der Sprache ausgerichtet. Die Sprache wurde zum Leitfaden der Besinnung auf die Aussage. Daher kam auch die Lehre von der Sprache in ein eigentümliches Verhältnis zur Logik. Beide bestimmen sich gegenseitig. Die Logik bestimmt die Grammatik, und die Grammatik bestimmt die Logik, bis auf den heutigen Tag – ein eigentümliches Wechselverhältnis, das uns später noch beschäftigen wird. Um von vornherein die bloße Betrachtung der Wortgebilde (Grammatik) abzuheben gegen das Aussagen selbst, versucht man dieses nach seiner eigentlichen Leistung abzugrenzen. Das Aussagen hat das Eigentümliche, zunächst einen vorgegebenen Gegenstand auseinanderzulegen, in der Auseinanderlegung zu begrenzen und darin das Ganze zu bestimmen.

Dieses zergliedernde und begrenzende Bestimmen nennt man Denken. Logik ist die Wissenschaft von den Grundgebilden des Denkens. Die Logik als Wissenschaft ist, wie jede Wissenschaft, aus der Philosophie entsprungen, aber sie ist in dieser eben dargestellten Gestalt selbst nicht mehr Philosophie. Die Logik wird, je mehr sie sich entwickelt, rasch zu einem

bloßen lernbaren Schulfach. In ihm wird gehandelt von den allgemeinen Formeln und Regeln des Denkens. Sie wird daher angesetzt als *Vorschule* für alles Denken, auch in den einzelnen Wissenschaften. Schon bei der Sammlung der Schriften des Aristoteles wurden die grundlegenden Schriften (die Logik) *ögyavov*, d. h. Grundwerkzeug für alles Denken und Erkennen, genannt.

Diese so bei Aristoteles ausgebildete und begründete Logik hat sich in ihrem Hauptbestand und Charakter in einer zweitausendjährigen Geschichte bis auf den heutigen Tag wesentlich unverändert erhalten. Was sich im Verlaufe der Geschichte änderte, ist die Art der Wiederrückführung der Logik in die Philosophie, je nach der herrschenden Art und Bedeutsamkeit der philosophischen Fragestellung. Ferner hat sich die Art und Weise der Begründung der Regeln der Logik geändert. In dieser Hinsicht der Wiederrückführung erfährt die Logik im Verlauf dieser Geschichte durch Leibniz, Kant, Hegel und neuerdings in der sogenannten mathematischen Logik wesentliche Umstellungen, die aber nie derart sind, daß sie am eigentlichen Grundgerüst rütteln.

»Daß die *Logik* diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlicher Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.« (Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Auflage, S. VIII.)

§ 3. Die drei gängigen Standpunkte der Beurteilung von Bedeutung, Nutzen und Wert der Logik

Wir fragen nun: Was kann uns die Beschäftigung mit dieser Logik bedeuten und gar nützen? Wie steht es mit dem Werte der Logik? Die Meinungen darüber sind geteilt.

Die einen sagen: Durch die Kenntnis der logischen Grundgebilde, der Begriffe und Denkregeln, wird unser Denken sich seines eigenen Verfahrens bewußt, das bewußte Verfahren aber bietet die Gewähr einer höheren Sicherheit und einer größeren Schärfe. Jede Beherrschung der Denktechnik schafft Vorteile und Überlegenheit.

Die anderen sagen: Das bloße Kennenlernen von Vorschriften und Regeln gibt noch nicht die Gewähr der rechten Anwendung bei der rechten Gelegenheit. Weit fruchtbarer ist die praktische Einübung des Denkverfahrens. Diese kann nur im unmittelbaren Vollzug in den einzelnen Wissenschaften erreicht werden. Physikalisches Denken lernen wir am besten in den Laboratorien, juristisches Denken am besten in Gerichtsverhandlungen, medizinisches Denken am Krankenbett. Wer überdies die Fähigkeit zu denken in einem bestimmten Grade nicht mitbringt, der erreicht sie auch nicht durch das Studium der Logik, zumal die Logik ja selbst an das Denken besonders hohe Anforderungen stellt.

Die dritten sagen: Mag das Studium der Logik überflüssig sein oder gar ein Hemmnis, in jedem Fall ist es eine in sich berechtignte Aufgabe, sich auf die Grundgesetze des Denkens zu besinnen und dabei zu erfahren, was in einer langen Geschichte des menschlichen Geistes darüber ausgemacht worden ist. Schließlich muß »ja etwas dahinter sein«, wenn Kant, Hegel und andere sich unausgesetzt um die Logik bemüht haben.

§ 4. Die notwendige Aufgabe einer Erschütterung der Logik

Auf welche Seite werden wir uns schlagen? Nun, auf gar keine. Wir wollen die Logik als solche von ihrem Anfang an aus ihrem Grund erschüttern, eine ursprüngliche Aufgabe unter diesem Titel erwecken und greifbar machen – nicht aus irgendeiner Laune oder um etwas Neues zu bringen, sondern weil wir *müssen*; und wir müssen aus einer Notwendigkeit, die vielleicht der eine oder andere von Ihnen im Verlaufe dieses Semesters erfährt. Solange wir uns nur streiten, ob die bisherige Logik überflüssig sei oder nicht, bewegen wir uns, indem wir sie so oder so bejahen, in derselben Ebene mit ihr.

Zwar sieht es so aus, daß die Gegner der Logik in gewisser Überlegenheit stehen und mit uns gehen. Aber dies ist eine Täuschung. Damit, daß man die Logik als einen leeren Regelkanon ablehnt, ist nichts getan. Damit, daß man den Dingen des Geistes aus dem Wege geht, sind sie noch nicht überwunden; sie kommen mit verstärkter Macht und ohne daß wir es wollen wieder. Alle, die meinen, in dieser Hinsicht frei zu sein, bewegen sich doch in den gewohnten Denkweisen und Denkverfahren dieser zweitausendjährigen Vergangenheit.

Es begibt sich damit das komische und schon fast lächerliche Schauspiel, daß gerade die vielen Mittelmäßigen, die heute und vormals gegen Rationalismus und Intellektualismus zu Felde ziehen, blindlings in diesem steckenbleiben und in ihm versinken.

Mit bloßem Schimpfen wird der Intellektualismus nicht überwunden, sondern durch die Härte und Strenge eines ganz neuen und gesicherten Denkens. Es kommt nicht über Nacht und nicht auf Bestellung. Es kommt so lange nicht, als Herrschaft und Macht der überlieferten Logik nicht von Grund auf gebrochen sind. Das fordert einen Kampf, in dem sich unser geistiges und geschichtliches Schicksal entscheidet, einen Kampf, zu dem wir heute noch nicht einmal die Waffen haben und in dem wir heute noch nicht einmal den Gegner kennen, so

daß wir Gefahr laufen, unversehens mit dem Gegner gemeinsame Sache zu machen, anstatt ihn anzugreifen. Wir müssen wissen, daß unsere geistige Geschichte 2000 Jahre zurück gebunden ist. Diese Geschichte ist in ihrer gestaltenden Kraft heute noch Gegenwart, auch wenn die meisten nichts davon ahnen.

Wir behalten für diesen Kampf das einfache überlieferte Wort »Logik«. Das Wort sei uns die Erinnerung daran, daß unser geschichtliches Dasein, und damit alle Auseinandersetzung, von der Logik der Griechen getragen ist. Dieser Name »Logik« sei uns Auftrag, ursprünglicher und weitgreifender nach dem zu fragen, was sich den Griechen mit der Logik als die gestaltende Macht aufdrängte, als Größe ihres geschichtlichen Daseins, und was dann als die abendländische Logik die Herrschaft über den Geist angetreten hat.

Nur eine lange und schmerzhaft Ablösung bringt uns ins Freie und bereitet vor, die neue Gestalt der Rede mit zu schaffen. Wir sagen uns los von jedem Schein billiger Überlegenheit, die in der Logik nur Formelkram sieht. Wir lernen ernst nehmen die Macht eines Denkens seit langem und dessen schöpferische Überwindung, ohne die ein Wandel unseres Daseins haltlos sein wird.

An diesem Wollen begreifen wir, daß eine Umgestaltung der Wissenschaften, wenn sie überhaupt noch möglich ist, nur so vollzogen wird: aus einer Umkehrung der Wissenshaltung vor aller Wissenschaft. Diese Umkehrung wird nur geschaffen durch einen langen und unentwegten Vollzug eines umwälzenden Fragens, eines Fragens, das uns in die letzte Entscheidung hineinstellt.

Von den Mächten Weisheit und Irrtum, Sein und Schein ist der Mensch in gleicher Weise beherrscht, und es gilt nicht, die eine Macht gegen die andere auszuspielen, denn gerade aus dem Zwiespalt beider empfängt der Mensch seine Bestimmung.

Die Logik ist daher für uns nicht eine Abrichtung zu einem besseren oder schlechteren Denkverfahren, sondern das fragen-

de Abschreiten der Abgründe des Seins, nicht die vertrocknete Sammlung ewiger Denkgesetze, sondern Stätte der Fragwürdigkeit des Menschen, seiner Größe. Logik ist aber dann erst recht kein zuchtloses Weltanschauungsgerede, sondern nüchterne, im echten Antrieb und in wesentlicher Not gebundene Arbeit.

Wiederholung

Wir haben damit begonnen, die überlieferte Gestalt der Logik uns vor Augen zu führen. Für die Logik ist die Aussage, der λόγος, die bezeichnende Rede, die Grunderscheinung. Um diese herum entfaltet sich das Lehrgebäude dessen, was sich darstellt als die spätere Logik. Ich habe dabei vier Hinsichten genannt, nach denen, schematisch genommen, das Grundgebäude sich entfaltet.

1. Zerlegung in Begriffe, Wörter, Wortbedeutungen;

2. Zusammenbau der Grundelemente der Aussage und weiter der Aussage mit einer anderen Aussage in den Zusammenhang einer Schlußfolge;

3. Regelsetzung für jedes dieser Gebilde (Begriff, Aussage, Urteil, Schluß) im Sinne

— des Satzes der Identität,

— des Satzes des Widerspruchs,

— des Satzes des Grundes, im Setzen des Zusammenhangs von Sätzen überhaupt;

4. formale Betrachtung. Sie besagt, daß diese Gebilde (Begriffe usw.) von vornherein ins Auge gefaßt wurden unter Absehung vom jeweiligen Sachgehalt (der Materie). Eine solche Betrachtung, die überhaupt von der Materie absieht, nennt man formale Betrachtung.

So ergeben sich Regeln für jedes mögliche Denken über jeden möglichen Gegenstand überhaupt. Dieses Gebilde, das sich schulmäßig entwickelt hat im Zusammenhang mit der Philosophie, diente bald als ihr Vorschub, bald wieder wurde es

hineingenommen in die zentralen Fragen der Philosophie und des Wissens überhaupt.

Die Logik, wie sie bei uns in den Schulen und Universitäten seit Jahrhunderten mehr oder minder langweilig gelesen wird, unterliegt verschiedenen Werturteilen.

1. Die einen sagen, sie sei eine formale Denkschulung.
2. Die anderen betrachten sie als gänzlich nutzlos, denn das Denken sei zu erlernen nur in konkreter Erfahrung.
3. Wieder andere sagen: Die Frage nach dem praktischen Nutzen ist für die Logik unangemessen. Die Logik hat in sich als eigenes Wissensgebiet ihre eigene Wahrheit.

Wir nehmen zu diesen Fragen keine Stellung, weil wir uns mit dieser Logik nicht eigens beschäftigen. Wir stehen vielmehr vor der Grundaufgabe, diese Logik von Grund auf zu erschüttern, nicht willkürlich oder aus Eigensinn, in der Absicht, nun eine andere Logik zu errichten. Wir stehen vor der Erschütterung der Logik, die wir nicht etwa 1934 zu Zwecken einer beliebigen »Gleichschaltung« vornehmen, sondern an der wir seit zehn Jahren arbeiten und die auf einer Wandlung unseres Daseins selbst gründet, einer Wandlung, die die innerste Notwendigkeit unserer eigenen geschichtlichen Aufgabe bedeutet. Wir arbeiten an einer Erschütterung, die wir nicht wollen können im Sinne einer Planung, sondern nur aus der Notwendigkeit unseres Geschickes.

Der alte Titel »Logik« wird von uns festgehalten. Denn unsere Aufgabe entbindet uns nicht von dem, was von der Überlieferung gegeben ist. Der Titel soll uns vielmehr zum Ausdruck bringen, daß wir uns binden an die schöpferische Auseinandersetzung mit der Überlieferung aus der Erweckung ursprünglicher Kräfte heraus.

Nach der allgemeinen, bereits beleuchteten Auffassung ist die Logik die Wissenschaft von den formalen Grundgebilden und Regeln des Denkens. Wir wollen an diese Umgrenzung des Wesens der Logik uns erneut erinnern und fragen, was hier eigentlich vorliegt.

ERSTER TEIL

DIE FRAGE NACH DEM WESEN DER SPRACHE ALS GRUND- UND LEITFRAGE ALLER LOGIK

Die Logik ist die Wissenschaft vom λόγος, von der Rede, strenggenommen von der Sprache. Wenn das Denken nach seinen Grundgebilden und Regeln Logik ist, als ein Wissen vom Reden untersucht wird, dann liegt darin unausgesprochen, daß das Denken in gewissem Sinn ein Reden, ein Sprechen sei. Diese Auffassung aus der griechischen Philosophie ist nun freilich damals nicht weiter begründet worden – und sie ist es bis heute nicht. Es wird vielmehr die umgekehrte Auffassung vertreten, daß das Sprechen nur eine Ausdrucks- und Mitteilungsform für das Denken darstelle.

Die Frage ist nicht entschieden, sie soll für uns als Frage bleiben.

Wir können aber allgemein sagen, ohne uns auf eine besondere Definition der Logik einzulassen: Die Logik hat es in irgendeinem Sinn mit dem λόγος als Sprache zu tun. Wenn das Denken eine Art von Sprache wäre, dann, könnten wir übertriebenerweise sagen, ist die Logik ein Wissen um die Sprache. Freilich klingt diese Auffassung zunächst befremdlich. Ob sie begründet werden kann, kann sich nur so entscheiden, daß wir sehen, wie es mit dem Verhältnis von Denken und Sprechen überhaupt steht. Wir kommen um die Frage nach der Sprache und nach dem Wesen der Sprache nicht herum. Die Frage nach dem Wesen der Sprache ist die Grundfrage und die Leitfrage aller Logik, man mag dabei die Begriffe umgrenzen, wie man will.

Wenn wir so die Logik in einer Festlegung im voraus bestimmen, nehmen wir gleichsam als Richt- und Leitsatz der Frage nach der Logik die Frage nach dem Wesen der Sprache.

*§ 5. Einwände gegen das Vorgehen,
die Frage nach dem Wesen der Sprache als Richt- und Leitsatz
der Frage nach der Logik zu nehmen*

a) Sprache als Gegenstand der Sprachphilosophie

Die Frage nach dem Wesen der Sprache ist gemeinhin die Aufgabe der Sprachphilosophie; somit wäre nach diesem Ansatz die Sprachphilosophie der Vorhof der Logik. Indem wir solches behaupten, Sprache als Thema der Logik behandle die Sprachphilosophie, haben wir uns schon unversehens vor dem, was wir uns als Aufgabe gestellt haben, gedrückt. Zwar sagten wir, Aufgabe sei die Frage nach dem Wesen der Sprache. Wenn wir aber behaupten, diese Aufgabe sei Gegenstand der Sprachphilosophie, so haben wir das Fragen schon eingestellt – sofern durch diesen Satz schon eine bestimmte Aussage über das Wesen der Sprache festgelegt wird: daß nämlich die Sprache etwas für Sprachphilosophie sei. Wir sind damit schon auf eine ganz bestimmte Auffassung von Sprache eingegangen.

Sprachphilosophie kann nämlich nur gedacht werden, wenn sie unterschieden wird von Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Staatsphilosophie, Rechtsphilosophie, Kunstphilosophie usw. Diese ganzen Philosophien werden dabei zugleich einander innerhalb des Ganzen zugeordnet, als ein Bereich neben den anderen Bereichen, als Disziplin innerhalb eines umfassenden Philosophiebegriffes, von dem her der Charakter dieser Disziplinen vorbestimmt wird.

Wenn wir also die Sprache einer Sprachphilosophie zuweisen, so sind wir sofort schon in einer ganz bestimmten Auffassung festgehalten. Das Fragen nach der Sprache ist im Grunde schon unterbunden. Denn vielleicht ist es ein Vorurteil, die Sprache sei neben Kunst, Religion, Staat, Geschichte usw. auch irgendein Gebiet, das man in einer Sonderdisziplin untersuchen könne.

Wir könnten entgegnen: Das ist ein leerer Wortstreit; die Sprache ist doch nun einmal rein sachlich unterschieden von

jenen Gebieten (Religion, Natur, Kunst, Geschichte usw.) und damit selbst ansprechbar als besonderes Gebiet. Vielleicht ist sie ein solches Sondergebilde. Doch wenn wir unserer Aufgabe treu bleiben, dann heißt das, wir fragen erst, ob die Sprache ein Sondergebiet darstellt oder ob sie etwas anderes ist, wovon wir bis heute noch keinen Begriff haben. Vielleicht ist es umgekehrt: daß erst aus einem zureichenden Verständnis der Sprache – die Philosophie entspringt. Wir dürfen also nicht die Sprache und das Fragen nach ihr in den Rahmen einer Sprachphilosophie zwingen.

b) Verengung der Logik durch die Sprache

Nun könnte man fragen: Lohnt es sich überhaupt, daß wir in Absicht auf eine Logik uns weiltäufig mit dem Wesen der Sprache befassen? Wir begeben uns doch in einen bestimmten Wissensbereich, sei es der Philologie oder der allgemeinen Sprachwissenschaft! Sprachwissenschaft ist eine Wissenschaft, die Mediziner, Historiker usw. nichts angeht (Mediziner nur insofern, als in einer kleinen Ecke von Sprachstörungen die Rede ist) – während die Logik jeden wissenschaftlichen und jeden denkenden Menschen zu interessieren vermag. Wir kommen so in Gefahr, das Gebiet unerträglich zu verengen, so daß es sein allgemeines Interesse verliert und nur noch der Philologie für eine nützliche Nebenbetrachtung dient.

Solche Bedenken sind natürlich und, solange wir die Welt in der Aufteilung von Wissenschaftsgebieten durch die Brille der Fakultäten zu sehen gewohnt bleiben, in gewissen Grenzen auch berechtigt. Aber diese Art zu sehen hat ihr Recht nur unter der Voraussetzung, daß überhaupt das Ganze des Seienden ursprünglich auf dem Weg durch die Wissenschaften zugänglich gemacht werden könne.

Diese Auffassung ist ein Irrtum. In der Philosophie, wenn irgendwo, muß dieser Irrtum vermieden werden. Die Philosophie sucht ein Wissen, das zugleich vor aller Wissenschaft ist

und über alle Wissenschaft hinausgeht, sie sucht ein Wissen, das nicht notwendig an die Wissenschaften gebunden ist.

Wenn wir die Frage nach dem Wesen der Sprache entweder, aus dem Blickfeld des Juristen, als überflüssig oder, aus dem des Naturwissenschaftlers, als abwegig oder, aus dem des Mediziners, als belanglos oder, aus dem des Philologen, als ränkevoll abschätzen, dann urteilen wir über die Sprache und ihr Wesen, ohne daß wir die Frage nach ihr gestellt haben. Ein solches Verhalten aber, ein Aburteilen ohne vorherige gründliche Fragestellung, nennen wir im allgemeinen Leichtsinn, hier aber eine lächerliche Anmaßung eines beschränkten Verstandes, der überlegen sein will.

c) Die Zweitrangigkeit der Sprache: Sprache als Mittel

Aber selbst wenn wir den Willen haben, von dieser spießhaften Beurteilung der Dinge loszukommen – es bleibt doch etwas Befremdliches gegenüber der Frage nach dem Wesen der Sprache, gegenüber einer Frage, die uns offenbar nicht in der Mitte faßt, sondern nur an den Rand und die Oberfläche führt. Denn die Sprache ist ja offensichtlich nur ein Weg zur Verständigung, ein Weg des Verkehrs, ein Werkzeug des Austausches, ein Werkzeug der Darstellung; sie ist immer nur Mittel zu etwas anderem, immer nur das Nachträgliche, das Zweitrangige, Hülse und Schale der Dinge, aber nicht deren Wesen selbst. So sieht es aus.

Aber wer wollte bestreiten, es sei nicht so? Allein, wir scheuen uns auch zu behaupten, damit sei das Wesen der Sprache erschöpft oder auch nur getroffen.

d) Die Erfassung der Sprache – vorgeformt durch die Logik

Aber wir wollen ja nach dem Wesen der Sprache fragen, d. h. uns nicht auf irgendeine Erklärung festlegen. Dann aber ist erstes Erfordernis, daß die Sprache uns zugänglich wird, gleichsam

vorgegeben wird – um sie dann befragen zu können, was sie sei. Wo ist uns die Sprache am handgreiflichsten? Eine Sprache ist am sichersten niedergelegt in einem Wörterbuch und auseinandergelegt in der Grammatik. Die Wortformen des Wörterbuchs stammen nach ihrer Begrenzung aus der Grammatik. Die Grammatik schafft die Unterschiede zwischen Wort und Satz, Hauptwort, Zeitwort, Eigenschaftswort, Beiwort, Behauptungssatz, Bedingungssatz, Folgesatz usw.

Diese ganze Gliederung der Sprache, die uns geläufig ist, ist nun aber entsprungen aus den Grundbestimmungen der Logik, sie ist entstanden in der Ausrichtung auf eine bestimmte Sprache (das Griechische) in einer bestimmten Art des Denkens, wie es sich zuerst im griechischen Dasein durchsetzt.

So stehen wir vor dem Tatbestand, daß nun die Logik, für die wir erst durch Thematisierung der Sprache den Vorhof schaffen wollten, selbst der Ursprungsort der Sprache ist. Unser Fragen nach dem Wesen der Sprache in Absicht auf die Logik wird ein hoffnungsloses Unternehmen. Wir drehen uns im Kreis, sofern jeder Zugang zur Sprache schon durch die Logik bestimmt ist.

Wenn wir all das bisher Gesagte zusammennehmen, wird deutlich, daß dieses Fragen nach dem Wesen der Sprache, so eindeutig es sich ausnimmt, sich sofort in die größten Schwierigkeiten verwickelt:

1. Die Sprache wird in ein gesondertes Gegenstandsgebiet abgedrängt.
2. Die Sprache wird in einen Bereich abgedrängt, der nicht so umfassend erscheint wie das formale Denken der Logik.
3. Die Sprache ist zweitrangig, sofern sie nur Ausdrucksmittel ist.
4. Die Erfassung der Sprache ist für uns durch die herrschende Logik vorgeformt.

*§ 6. Die zwei Weisen des Fragens.
Der Charakter der Wesensfrage als Vorfrage
und die drei Hinsichten der Wesensfrage*

Wenn wir das durchdenken, werden wir langsam stutzig über unsere Aufgabe, nach dem Wesen der Sprache zu fragen. Wir müssen dieser Gefahr der vorzeitigen Festlegung zu entgehen suchen. Wir müssen uns offenhalten für das Wesen der Sprache. Mit anderen Worten: Fragen und Fragen ist nicht dasselbe. Fragen ist nicht Drauflosreden, irgendein Verkünden von geschöpften Gedanken, auch nicht haltloser Taumel in Zweifeln, sondern eigentliches und echtes Fragen hat seine eigene Disziplin, d. h. Zucht. Echtes, und zwar wesentliches Fragen ist getragen von jenem dunklen Geheiß, aus dem ein Fragen entspringt, dessen der einzelne, der die Frage erstmalig stellt, nicht mächtig ist, für das der einzelne nur zum Durchgang wird für die Geschichte eines Volkes, geführt von jener ausstrahlenden Unruhe, die wirklich zu bestehen Strenge der Haltung und Echtheit der Gesinnung verlangt. Für den Kleinbürger im Feld des Wissens ist der scharfe Wille des Fragens unbehaglich. Für den Mittelstand des Geistes wird jede lange und längste Fragwürdigkeit sofort zur Zersetzung und damit verdächtig. Das ist ganz in der Ordnung und ist auch nie zu ändern.

Es folgt daraus aber nicht, daß der Spießbürger allein der Maßstab dafür ist, was echt ist, was wesentlich ist und was nicht wesentlich. Das wahre Fragen bedarf der Berufung und der Bildung und der langen Erziehung und Einübung. Deshalb bleibt auch das schönste Reden über das Fragen nutzlos. Das Fragen übt sich nur fragenderweise in einem langen Aushalten von wesentlichen Fragen.

Wir nehmen jetzt unsere Frage nach dem Wesen der Sprache wieder auf und erinnern uns daran, daß die Verwandlung der Logik in die allgemeine Aufgabe der Frage nach dem Wesen der Sprache uns in allerlei Fragwürdigkeiten hineinwirft. Es gilt jetzt, uns aus diesen sich ständig aufdrängenden Vormeinungen

über das Wesen der Sprache zurückzuziehen, auch wenn dies den Anschein erweckt, damit dem verhüllten Wesen der Sprache zu entlaufen und den Rückzug anzutreten. Nötig ist allerdings ein eigentümlicher Rückgang – ein Rückgang, den jeder zurückläuft, der zu einem weiten Sprung ausholt. Denn es gibt keinen allmählichen und stetigen Übergang vom Unwesentlichen ins Wesentliche. Diesen Sprung muß jeder selbst springen, er kann keinem abgenommen werden, auch nicht durch noch so echte und unumgängliche Gemeinschaft. Jeder muß selbst den Sprung wagen, wenn er Glied einer Gemeinschaft sein will.

Wir sollen und wollen in dieses Fragen Wirkung legen und müssen uns daher in Umrissen über die Triebkraft eines solchen Fragens und seines Charakters zureichend Klarheit verschaffen, damit wir imstande sind, gemeinsam dieses Schreiten des Fragens zu vollziehen.

Jede Wesensfrage hat den Charakter einer Vorfrage, und diese läßt sich nach drei Hinsichten charakterisieren:

1. Jede Wesensfrage ist eine Vorfrage in dem Sinn, daß sie nach Art eines Angriffes ein Vorgehen ist, das eine Gasse schafft, eine Bahn bricht, überhaupt erst einmal einen Bereich aufschließt, dessen Grenzen, Richtung und Ausmaß noch lange im dunkeln bleiben. Für unsere Thematik heißt das: Wohin fragen wir, wenn wir nach der Sprache fragen? Wie steht es mit der Sprache? Welche Art zu sein hat eine Sprache? Ist die Sprache wirklich im Wörterbuch niedergelegt? Oder anderswo? Gibt es denn überhaupt so etwas wie Sprache im allgemeinen? Oder ist je und je die eigene Sprache, die geschichtliche Sprache wesentlich? Wenn ja: warum und inwiefern?

2. Jede Wesensfrage ist eine Vorfrage in dem Sinn, daß sie nicht nur in das Wesensganze vorspringt, sondern fragenderweise ganz bestimmte Züge dieses Wesens herausfragt, heraus schafft. Für die Sprache heißt das: Was gehört zu einer Sprache? Was macht sie innerlich möglich? Welches ist der Grund der Möglichkeit? Wo wird dieser Grund zum Abgrund?

3. Jede Wesensfrage ist eine Vorfrage in dem Sinn, daß sie

nicht nur nach vorne stößt, sondern zugleich jedem einzelnen und gesonderten Fragen in dem betreffenden Bereich vorhergeht. In jeder Philosophie und Sprachwissenschaft, in jedem Feld des Redens, in jeder Haltung des Menschen liegt unausgesprochen schon eine ganz bestimmte Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Sprache.

Die Vorfrage hat also einen dreifachen Sinn:

1. Sie fragt nach vorne.
2. Sie fragt das Grundgefüge hervor.
3. Sie geht vorher.

Die Vorfrage ist, im Unterschied zu dem, was wir gemeinhin Frage nennen, grundsätzlich nie erledigt. Wenn jemals die Wesensfrage als erledigt gilt, dann hat bereits der Verfall und die schrankenlose Mißdeutung begonnen. Philosophieren ist nichts anderes als ständiges Unterwegssein in diesem Vorfeld der Vorfragen.

Wiederholung

Wir führen unsere Aufgabe unter dem überlieferten Titel »Logik« durch und wollen damit andeuten, daß diese Aufgabe keine willkürliche Neuerung, sondern, wenn auch in sich selbst neu, trotzdem nur der Vollzug von Notwendigkeiten ist, die in der Entfaltung des abendländischen Geistes liegen.

Es ist notwendig klarzumachen, was darin liegt, daß die Disziplin *Logik*, die als Wissenschaft vom *Denken* gilt, tatsächlich das Denken als *λόγος* faßt. Das Denken im Sinne des *Redens* verstanden – diese Merkwürdigkeit ist für uns entscheidend. Das Denken wird hier im Sinne des Redens und Sprechens aufgefaßt. Wenn das auch der Tatbestand war, so ist er heute bis auf die letzten Reste geschwunden.

Wir halten den alten Tatbestand in dem Sinne fest, daß wir die Logik bestimmen als *Frage* nach dem Wesen des *λόγος*, der Sprache im weitesten Sinn. Daraus ergibt sich für die gewohnte Überlegung, daß die Behandlung des Themas gewissermaßen

verschoben wird in eine Sprachphilosophie. Damit aber ist eine doppelte Vorentscheidung gefallen:

1. Ein besonderes Gebiet wird, gegenüber den Gebieten Staat, Religion, Kunst usw., in sich abgeschlossen.
2. Das Gebiet und seine Behandlungsart wird einer Philosophie, einem System, das irgendwie vorbestimmt ist, zugewiesen.

Aufgrund dieser Vorbelastung können wir, wenn wir als wirkliche Frager fragen wollen, wenn wir die Frage nach dem Wesen der Sprache offenlassen wollen, die Sprachphilosophie und eine sprachphilosophische Fragestellung von vornherein nicht dulden.

Ein weiteres Bedenken lag darin, daß wir mit dieser Fragestellung nach der Sprache die Logik verengen (gegenüber dem Denken). – Das Fragen nach der Sprache bedeutet aber eine Verengung der Logik nur dann, wenn man die Sprache unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Wissenschaft (Fakultät) sieht, wenn man meint, Wert und Unwert eines Dings, eines Sachverhaltes läßt sich aus einer Wissenschaft entscheiden. Das ist ein Irrtum! Philosophie ist ein anderes als Wissenschaft.

Schließlich müssen wir auch bedenken, daß die Sprache, auch wenn man sie nach der Weite ihres Bereiches dem Denken gleichstellen wollte, doch etwas Zweitrangiges bleibt: ein Ausdrucksmittel, nur Hülse und Schale.

Schließlich stoßen wir, dem natürlichen Wissenschaftsgang folgend, in dem Augenblick, wo wir nach der Sprache zu fragen versuchen, auf Wörterbuch und Grammatik – um dann festzustellen, daß alle Grammatik sich aus der griechischen Logik, welche die Grundbegriffe und Regeln des Sprechens und Sagens festgelegt hat, herleitet. Wir kommen in die merkwürdige Lage, daß wir uns auf der einen Seite frei machen von der Logik, um auf der anderen Seite zugleich wieder in die Fesseln der Logik zu gelangen.

Das Fragen nach dem Wesen ist nicht selbstverständlich, es kann nicht beliebig in Gang gebracht werden, denn es hat einen ureigenen Charakter. Drei Richtungen sind ihm eigentümlich:

1. Die Wesensfrage ist eine Vorfrage in dem Sinn, daß sie vorgeht, eine Bahn bricht, einen Bereich eröffnet, in den hinein das Gefragte gehört.

2. Die Wesensfrage ist eine Vorfrage in dem Sinn, daß sie in diesem Vorstoßen zugleich die ersten Bezüge an dem Befragten hervorfragt, die ersten Züge, den Umriß – und damit aufhellt, was z. B. zur Sprache gehört, worin der Grund ihres Seins besteht.

3. Die Wesensfrage ist Vorfrage, sofern sie allem bestimmten Fragen vorausgeht. In jeder geschichtlichen (oder naturwissenschaftlichen) Fragestellung liegt unausgesprochen eine *Vorausfassung* von Geschichte, Natur usw.

Diese Vorfragen können nie als erledigt gelten. In dem Augenblick, da die Frage nach dem Wesen als erledigt gilt, wird auch dem Unwesen Eingang verschafft. Philosophieren ist nichts anderes als das ständige Unterwegssein in dem Vorfeld der Vorfragen.

Wenn wir so zu fragen versuchen, was Philosophie sei, was Sprache, was Kunst sei, was Volk, so rühren wir dabei immer an etwas Großes innerhalb des Daseins des Menschen, an ein solches, das den einzelnen Menschen überhöht und zugleich verwirrt.

Alles Große im Dasein des Menschen ist zugleich auch klein, zugleich verkleinert und damit zweideutig. Der durchschnittliche Alltag des Menschen braucht diese Verkleinerung, der Alltag braucht diese Mittelmäßigkeit, sonst könnte der Mensch nicht in diesem Alltag existieren. Es ist ein Mißverständnis, die Mittelmäßigkeit beseitigen zu wollen; sie ist notwendig für den einzelnen und für ein Volk, sie ist, wenn man sie in ihren Grenzen begreift, auch ungefährlich. Gefährlich ist sie nur dann, wenn durch sie das Kleine noch mehr verkleinert wird, wenn Ehrfurcht und Strenge vor den Dingen von sich zu fordern vergessen wird. Das Große wird nur behalten, wenn es dem Menschen gelingt, das Große zu vergrößern, d. h. Strenge vor dem Großen von sich zu fordern. Dies gilt auch von dem, was wir jetzt in Frage nehmen, von der Sprache.

ERSTES KAPITEL

Die Frage nach dem Wesen der Sprache

Wir beginnen mit der Wesensfrage, also mit den Vorfragen. Wir fragen: Wohin gehört so etwas wie Sprache? Ist dergleichen wie Sprache irgendwo?

§ 7. Die Sprache – aufbewahrt im Wörterbuch

Wir sagten in der vorigen Stunde, die Sprache sei im Wörterbuch eingefangen und aufbewahrt. Allerdings ist ein Wörterbuch etwas von der Sprache, nämlich eine Unmasse einzelner Stücke und Fetzen der Sprache. Wir sagen *Wörterbuch*, es sind darin *Wörter* und nicht *Worte*, nichts Gesprochenes. Diese Wörter sind nun aber gar nicht vereinzelt, nicht wirr durcheinander; sie sind geordnet in der Reihenfolge des Alphabetes, der gegenüber die gesprochene Wortfolge freilich etwas ganz anderes ist. Diese Summe der Wörter im Wörterbuch gehört im bestimmten Sinne zur Sprache.

Wenn wir nun aber zugeben, daß diese Summe von Wörtern zum Bestand der Sprache gehört – wie groß ist der Umfang? Sind alle Wörter im Wörterbuch? Ist die Sprache auf eine bestimmte Zahl von Wörtern beschränkbar? Oder bildet die Sprache immer neu und stößt andererseits gesprochene Worte und Wörter wieder ab, die dann plötzlich verschwinden? Welcher Zustand der Sprache soll überhaupt in einem Wörterbuch gefaßt werden? Ist ein Wörterbuch nicht gleich einem Gebeinhaus auf dem Friedhof, wo Knochen und Knochenreste längst verschiedener Menschen säuberlich aufgeschichtet sind, so daß gerade durch diese Schichtung die ganze Zerstörung offenbar wird?

§ 8. Die Sprache als Geschehnis im Gespräch

Es ist klar: Die Sprache finden wir nicht im Wörterbuch, wenn auch der ganze Bestand dort verzeichnet ist. Sprache ist nur dort, wo sie gesprochen wird, wo sie geschieht, das ist unter Menschen. Wir werden uns hier umsehen, um zu erfahren, wo und wie eine Sprache als Sprache ist.

Es spricht also der eine mit dem anderen, sie kommen in ein Gespräch. Als bald gehen sie auseinander und sprechen nicht mehr. Hört jetzt die Sprache auf zu sein? Oder vielleicht sprechen inzwischen irgendwo bei einer anderen Gelegenheit andere Menschen miteinander? Die Sprache springt so gewissermaßen von einer Gruppe zur anderen über, ist so ständig im Wechsel. Es werden immer viele nicht sprechen, wenn andere sprechen. Wann und wo ist nun diese Sprache? Etwa nur dort, wo alle Menschen einer Sprachgemeinschaft gleichzeitig sprechen? Ist da die Sprache voll und wirklich? Oder kann eine Sprache überhaupt nie in diesem Sinne wirklich sein, sondern immer nur stückweise, so daß dies gar nicht eintritt, daß eine Sprache ist?

Setzen wir, der Fall trete ein, daß alle Menschen einer Sprachgemeinschaft diese Sprache gleichzeitig sprechen. Wäre damit gewährleistet, daß nun auch die ganze Sprache gesprochen wird, die ganze Sprache vollständig zur Sprache kommt? Vermutlich, ja sogar gewiß bliebe dabei vieles ungesprochen, würde die Sprache nur in bestimmter Hinsicht, z. B. als Umgangssprache, gesprochen werden. Als Dichtung z. B. bliebe die Sprache gänzlich unrealisiert; sie wäre somit wieder nicht sie selbst in ihrem vollen Sein.

Aber selbst dieses angenommen: Die Sprache würde nach allen ihren Richtungen und Möglichkeiten wirklich gesprochen, und es erfolgte nun plötzlich der Stoß eines Erdbebens, so daß die ganze Gemeinschaft vor Schrecken erstarrt verstummte, hörte dann die Sprache auf zu sein?

Ist die Sprache nur dann, wenn sie gesprochen wird? Ist sie nicht, wenn geschwiegen wird? Oder ist eine Sprache überhaupt

nicht, sondern entsteht immer wieder im Augenblick des Sprechens? Dann wäre sie ständig im Werden und Vergehen, hätte kein Sein, sondern wäre ein Werden. Es bleibt dann freilich zu fragen, ob dieses Werden eben nicht auch ein Sein ist. Gesetzt, daß wir alles, was nicht nichts ist, als ein Seiendes oder Sein ansprechen müssen, dann *ist* auch die Sprache, sollte sie selbst ständig *werden*.

Wo, wann und wie ist eine Sprache? Wir sagten ganz von selbst: erst da, wo sie gesprochen wird, erst dann, wenn sie gesprochen wird. Wir sehen jetzt, daß diese Angabe in höchstem Maße vieldeutig, vor allem fragwürdig ist.

Wenn wir uns umtun in der Sprachphilosophie und dort etwa bei den einzelnen Systemen Aufschluß suchen, wie man sich das Sein einer Sprache denkt, dann suchen wir die Antwort vergebens, denn die Frage wird dort gar nicht gestellt. Das Versäumnis dieser Vorfrage ist die Ursache dafür, daß das Spekulieren über die Sprache in der Sprachphilosophie bodenlos herumschwebt und im Leeren herumhackt; gerade dies Versäumnis hat zu einer Reihe geläufiger Scheinprobleme geführt.

§ 9. Die Sprache – bestimmt aus der Seinsart des Menschen.

Die Antwort der Metaphysik

Gegen unseren Einwand, daß das Sein der Sprache ungefragt und unbestimmt sei, erhebt sich ein Widerspruch. Man entgegnet, die Seinsart der Sprache sei längst sichergestellt. Wir haben ja selbst hinlänglich sichergestellt, wo wir das Sein der Sprache suchen. Sprache ist eine menschliche Tätigkeit. Die Seinsart dieser Tätigkeit wird sich bestimmen aus der Seinsart des Menschen, denn der Mensch allein, im Unterschied zu Stein, Pflanze und Tier, spricht. Das Sein des Menschen faßt in sich das Sein der Sprache.

Und was ist der Mensch? Das weiß man seit langem. Der Mensch (sagt die griechische Philosophie) ist ζῷον λόγον ἔχον.

Der Lateiner sagt: *Homo est animal rationale*, der Mensch ist ein Lebewesen, und zwar ein vernünftiges.

Der Mensch ist also in dieser Seinsart, zunächst als Lebewesen, unterschieden gegen alles Unlebendige (gegen den bloßen Stoff), als etwas Lebendiges. Er hat in irgendeinem Sinne die Seinsart des Lebens. Aber er ist im Unterschied zum Lebendigen innerhalb des Lebendigen (Pflanze, Tier) ausgezeichnet, nämlich als vernünftig (*λόγον ἔχον*). Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das über Sprache verfügt, das Sprache besitzt. Diese uns längst geläufige, aber verblaßte Bestimmung des Wesens des Menschen ist bei den Griechen also ursprünglich vollzogen unter Hinblicknahme auf die Sprache, unter Bezugnahme darauf, daß die Sprache das Sein des Menschen auszeichnet.

Aber was nun? Wir sagten doch eben: Das Sein der Sprache, das rätselhaft und dunkel sei, solle Aufhellung erfahren aus dem Sein des Menschen. Jetzt sagen wir umgekehrt, das Sein des Menschen wird bestimmt unter Bezugnahme auf das Sein und Wesen der Sprache. Das ist eine höchst fatale Lage, das ist offensichtlich ein Sich-im-Kreise-Drehen.

Und wenn wir nun dieser Kreisbewegung nicht ausweichen und sie nicht mit irgendwelchen billigen Auskünften beseitigen, wenn wir vielmehr mit diesem eigentümlichen Tatbestand des Kreises Ernst machen, kommen wir mit der Zeit in eine ganz bestimmte Zugluft, die um den Kreis entsteht. Diese Umkreisung wird allmählich zu einem Wirbel. Dieser Wirbel zieht uns langsam in einen Abgrund, aber eben nur dann, wenn wir dieser Kreisbewegung nicht von vornherein ausweichen. Das können wir freilich, niemand kann uns hindern. Noch haben wir die Wahl. Wir können uns vor der Frage, was der Mensch sei, völlig ungehindert drücken, können dabei vielleicht noch mitraten und mitschwätzen über das Wesen des Menschen, können dabei unseren Wissenschaften nachgehen und dafür sorgen, daß wir gehört werden und unser Examen bestehen, können unsere Pflichten erledigen und ein brauchbares Glied der Volksgemeinschaft werden.

Wir können dabei auf die Meinung kommen, ein Fragen, in dem der Mensch hinter sich selbst sieht, sei krankhaft, es sei jetzt vielmehr an der Zeit, der Reflexion sich zu entschlagen und zum Handeln zu kommen. Gewiß: Solches Fragen ist ein Hemmnis, es stört den Schlaf, und es geht nichts über einen gesunden Schlaf. [Starkes Trampeln.] Was brauchen wir zu wissen und zu fragen, was der Mensch sei? Der Mensch ist ja ohnedies ganz mit Wissen beladen. Der Mensch ist ja gerade der, der weiß. Der Mensch ist Wissen – und weiß nicht, was er selbst ist.

Wir können das als eine einfache Feststellung hinnehmen und können darüber in den alltäglichen Tageslauf übergehen. Wir können aber auch aus dieser Feststellung, daß der Mensch weiß und nicht weiß, wer er selbst ist, ein unheimliches Urteil herausspüren. Eine Unheimlichkeit, die dadurch nichts verliert, daß diejenigen, die frisch-fröhlich Mensch sind, nichts davon ahnen. Wir können die Frage auf sich beruhen lassen, wir können die Frage aber auch fragen; beides steht in unserer Macht, weil es in unserer Freiheit steht. Die Entscheidung fällt so oder so, je nachdem, ob wir das, was wir als Menschen sind, ernst nehmen oder nicht.

Wenn wir jetzt die Frage nach dem Wesen der Sprache fragen, fragen wir nach dem Wesen des Menschen. Wir sehen schon jetzt deutlicher, daß diese Frage nach dem Wesen der Sprache in der Tat keine Frage der Philologie und der Sprachphilosophie ist, sondern eine Not des Menschen, gesetzt, daß der Mensch den Menschen ernst nimmt.

Dadurch nun, daß wir uns zu dieser Frage entschließen, sind wir aus der Verlegenheit der Fragestellung, aus diesem merkwürdigen Kreis, nicht heraus. Gibt es hier irgendeinen Weg, um in der Erörterung dieses Zusammenhangs voranzukommen?

Vielleicht brauchen wir die Frage nach der Sprache gar nicht als eine abgesonderte voranzustellen, sondern können Mensch und Sprache zusammennehmen und nach dem Menschen als dem sprechenden Menschen fragen. Dieser Ansatz trifft ja in

gewisser Weise den eigentlichen Tatbestand des Seins des Menschen. Wir untersuchen also demnach, was das für ein Wesen ist, der Mensch.

ZWEITES KAPITEL

Die Frage nach dem Wesen des Menschen

Die Frage nach dem Wesen der Sprache hat sich unversehens erweitert zur Frage: »Was ist der Mensch?« Allein, jetzt beginnt dieselbe Schwierigkeit, auf die wir schon bei der Vorfrage gestoßen sind. Die Sprache zwar hängt jetzt nicht in der Luft, sondern ist dem Sein des Menschen zugehörig. Aber wohin gehört der Mensch? Wo steht der Mensch im Ganzen des Seins?

Wir können auch hier wieder mit dem Fragen innehalten und die Erklärung abgeben, diese Frage sei durch das Alte und Neue Testament für alle Ewigkeit entschieden. Wir müssen dann aber mit dieser Erklärung Ernst machen. Wenn sie ernstgenommen sein will, müssen wir feststellen, daß diese Erklärung eine Erklärung des Glaubens ist, und wir müssen damit und von jetzt an wirklich glauben und nicht hintenherum so tun, als fragten wir.

Das Wesen des Menschen kann aber auch wirklich fraglich sein und bleiben, wenn auch nur *so*, daß wir verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Menschen unentschieden und ratlos gegenüberstehen – Antworten etwa folgender Art: Der Mensch sei innerhalb des Entwicklungsganges das höchstentwickelte Säugetier und Herrentier und so der Erdgeschichte äußerster Ast am natürlichen Stammbaum des Lebens. Diese Antwort will vortreten, wenn sie vielleicht auch schon als eine naturphilosophische Antwort unmöglich geworden ist.

Oder es wird gesagt: Der Mensch sei schaffender Rückblick der Natur auf sich selbst (Schelling); der Mensch sei ein Raubtier (Spengler); der Mensch sei etwas, das überwunden werden muß (Nietzsche); der Mensch sei ein krankes Tier, ein Irrweg,

eine Sackgasse, in die sich der Lebensstrom schließlich verlaufen hat.

Also: Was ist der Mensch?

Wiederholung

Wir wiederholen den Gang des Bisherigen, um den Standort und die Richtung zurückzugewinnen. Logik bleibt auch für uns das, was vom λόγος handelt. Aber wir verharren nicht blindlings in der Auffassung der bisherigen abendländischen Geistesgeschichte. Die Logik ist nicht das bloße Zusammenstellen von Formeln und Regeln des Denkens, sondern die Logik ist für uns ein Fragen. Wir dürfen deshalb den Begriff und das Wesen des λόγος nicht von vornherein in eine bestimmte Auffassung einordnen.

λόγος ist allgemein zunächst als Rede, als Sprechen anzusetzen. Wir fragen demnach zunächst nach dem Wesen der Sprache, aber nicht in einer Sprachphilosophie, welche die Sprache zu einem bestimmten Sondergebiet herabwürdigt. Wir nehmen die Sprache nicht als etwas Zweitrangiges, etwa als ein Verständigungsmittel. Auch ist nicht die Grammatik die erste und maßgebende Erfassungsart der Sprache. Wir fragen nach dem Wesen der Sprache. Die Logik ist die Frage nach dem Wesen der Sprache. Die Logik ist niemals ein verstaubtes und vertrocknetes Schulfach. Logik ist für uns vielmehr der Name für eine Aufgabe, die Aufgabe nämlich, das kommende Geschlecht vorzubereiten, damit es wieder ein wissendes werde, ein solches, das wissend ist und wissen will und wahrhaft wissend sein kann.

Dazu bedarf es nicht der Wissenschaft. Jenes Wissen liegt vor und zugleich über der Wissenschaft. Deshalb fällt die Entscheidung über die Wissenschaft nicht in der Wissenschaft und ihren Fächern, sie fällt in und mit der Philosophie, mit der Frage, ob wir die Kraft eines ursprünglichen Wissens um das Wesen der Dinge wieder aufbringen oder nicht.

Dieser Vorbereitung der Bereitschaft eines echten Wissens

dient die künftige Logik. Wir fragen nach dem Wesen der Sprache. Die Wesensfrage ist aber in sich immer eine Vorfrage, und zwar eine Vorfrage in dreifachem Sinn:

1. daß sie nach vorne fragt, einen Fragebereich aufschließt,
2. daß sie hervorfragt die Wesensbestimmung,
3. daß sie schon immer vor den konkreten Fragen liegt und mitbestimmend ist.

Wir haben die Wesensfrage als Vorfrage zu stellen begonnen: Wohin gehört so etwas wie Sprache? Wir sind dabei vom Naheliegenden ausgegangen. Die Sprache ist niedergelegt in Wörterbuch und Grammatik. Im Wörterbuch finden wir zwar eine gewisse Bestandsaufnahme von Wörtern, aber doch nur als eine Sammlung von Totengebein. Nie greifen wir da die lebendige Sprache. Die lebendige Sprache ist ein Sprechen.

Demnach lautet die weitere Frage: Wie ist das Sprechen? Und welches Sprechen macht die Wirklichkeit der Sprache aus? Ist die Sprache dann wirklich, wenn nur dieser oder jener spricht, oder ist sie erst wirklich, wenn alle Angehörigen einer Sprachgemeinschaft zugleich sprechen? Hört sie auf, wenn geschwiegen wird?

Die Wirklichkeit der Sprache im Sprechen zu suchen ist vielleicht aussichtsreicher als die Suche im Wörterbuch. Doch der Hinweis darauf, die Sprache ruhe im Menschen, befriedigt nicht, solange wir nicht wissen, *wie* und *wo* dieses Sprechen ist. Dieses Sprechen geschieht unter Menschen. Es ist eine menschliche Tätigkeit. Die Sprache ist eine Eigenschaft des Menschen. Wenn wir die Frage in ihrem ganzen Ausmaß stellen, kommen wir so auf die Frage: Was ist der Mensch? Die Antwort auf diese Frage wurde bereits in der Antike gegeben: ἄνθρωπος ζῶν λόγον ἔχον. Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das über die Sprache verfügt.

So sind wir in einer merkwürdigen Lage. Wir finden die Sprache erst aus dem Wesen des Menschen bestimmt – und dann das Wesen des Menschen wiederum aus der Sprache. Wir sind hier in der eigentümlichen Lage der Kreisbewegung. Wie sollen wir aus dem Kreis herausfinden? Gar nicht! Nicht her-

ausfinden sollen wir, sondern im Kreise *bleiben* und diese Wirbelbewegung in Gang bringen.

Es ist die Eigentümlichkeit des philosophierenden Denkens, daß es sich in einem Wirbel bewegt, der in den Abgrund hineinführt. Philosophie ist immer im Wirbel. In der Wissenschaft dagegen ist der Gegenstand objektiv vorhanden, wir stehen ihm immer in gewisser Weise gegenüber, kommen dabei aber nie zu einer philosophischen Fragestellung.

Das eine ist deutlich: Wir müssen die Frage »Was ist die Sprache?« mit der Frage »Was ist der Mensch?« verkoppeln. Wir versuchten, die Frage »Was ist der Mensch?« zu stellen, und wir haben dabei gesehen, daß wir auf verschiedene Antworten hinweisen können. Die Antwort des Alten und Neuen Testaments ist freilich nur als Antwort im Sinne des Glaubens verstanden. Wir können das Wesen des Menschen aber auch fragwürdig sein lassen. Wenn wir in die jüngere Geschichte zurückblicken, so finden wir den Menschen in der Biologie bestimmt als den spätesten und äußersten Ast des Lebensbaumes im Erdzeitalter, in der Romantik als schaffenden Rückblick der Natur auf sich selbst, bei Spengler als ein Raubtier oder bei Nietzsche als »dasjenige, was überwunden werden muß«.

Was ist der Mensch? Wo sollen wir die Antwort hernehmen? Die Frage läßt sich offenbar nicht ohne weiteres beantworten durch Erörterung eines leeren Begriffes vom Menschen. Denn auch ein solcher Begriff ist immer von einer bestimmten Erfahrung vom Menschen abgezogen. Wir müssen uns also umsehen in den verschiedenen Lebensgestaltungen, Rassen, Kulturen, Weltanschauungen und Zeitaltern. Wenn wir das tun, wissen wir dann, was der Mensch ist? Wir können allenfalls Mannigfaltigkeiten des Menschentums zusammenordnen, eine Art Herbarium anlegen. Wir können dann sehen, daß der und der Mensch unter diesen oder jenen Typus gehört. Aber die Frage, was der Mensch nun sei, ist damit nicht beantwortet. Wir sagen ja nur, welche Art Mensch gerade dieser Mensch ist. Das ist keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen.

§ 10. Das rechte Ansetzen der Vorfrage.
Was- und Werfrage

Ich habe schon erwähnt, daß die Wesensfrage den Charakter einer Vorfrage hat. Das bedeutet, daß es bei der Wesensfrage nicht gleichgültig ist, wie und in welcher Richtung die Frage angesetzt wird; es ist nicht gleichgültig, ob die Richtung eingehalten wird, ob wir im ersten Anlauf von vornherein hinreichend treffen oder ob die Frage in der Fragestellung unterbestimmt bleibt. Allen drei Bedingungen muß die Vorfrage genügen, sie muß echt ansetzen und hinreichend bestimmen, damit sie für die weiteren Fragen fragekräftig bleibt und nicht von einer zufälligen Antwort überwältigt wird.

Wie sollen wir in unserem Falle aber in die Lage kommen fehlzufragen? Wir fragen ja doch ganz unvoreingenommen: »Was ist der Mensch?« Aber eben mit dieser Frage haben wir bereits fehlgefragt – indem wir nämlich fragen: »*Was* ist der Mensch?« Wir setzen dabei den Menschen im vorhinein an wie ein Ding, eine Sache, wie solches, das wir antreffen, als Vorhandenes antreffen und vorfinden, nach Art und Gattung ordnen und nach der Ordnung zur Schau stellen. Aber wie sollen wir sonst den fragenden Vorblick auf den Menschen nehmen, solange wir nach seinem Wesen fragen? Das Wesen einer Sache bedeutet doch das, *was* etwas ist. Jedes Seiende hat doch ein Wesen!

Doch läßt sich nicht jedes Wesen als *Wassein* bestimmen, nämlich dann nicht, wenn schon die Frage nach dem *Was* in ihrer Fragerichtung uns ständig abdrängt, statt uns dem betreffenden Seienden zu nähern – und unser Fragen damit zu einem Vorbeifragen macht.

Wir müssen entscheiden, ob wir uns in solchem Vorbeifragen bewegen, wenn wir fragen: »Was ist der Mensch?« Gibt es nicht noch eine andere Form des Fragens? Gewiß! Statt zu fragen »*Was* ist der Mensch?« können wir fragen: »*Wie* ist der Mensch?« Das kann bedeuten: Wie ist er beschaffen? Welches ist seine Art zu sein?

Nun läßt sich leicht einsehen, daß die Frage »Wie ist der Mensch?« sich immer zurückleitet auf die Frage: »Was ist der Mensch?« *Wie* dergleichen wie ein Berg, eine Zahl usw. ist, bestimmt sich aus dem, *was* das betreffende Seiende ist. Die Wiefrage entbindet uns nicht von dem Was.

Es bleibt so lange keine andere Möglichkeit, die Wesensfrage nach dem Menschen zu stellen, solange wir nicht einsehen, inwiefern diese Frage in bezug auf den Menschen eine Fehlfrage ist. Jede Frage, und die Wesensfrage in einem vornehmlichen Sinn, erhebt sich angesichts des uns Befremdenden. Durch das Fragen wird die Befremdlichkeit aber nicht beseitigt. Wir lassen im Fragen das Befremdliche über uns kommen, aber nicht so über uns kommen, daß wir darin versinken. Wir stellen uns dem Befremdlichen.

Wenn uns nun in unserem Bereich dergleichen wie ein Mensch als ein Befremdliches begegnet, *wie* fragen wir ihm entgegen? Wir fragen nicht unbestimmt, *was*, sondern *wer* er sei. Wir erfragen und erfahren den Menschen nicht im Bereich des *So* oder *Was*, sondern im Bereich des *Der* und *Der*, der *Die* und *Die*, des *Wir*.

Die Wesensfrage ist eine Vorfrage. Die echte und angemessene Vorfrage ist nicht die *Was*frage, sondern die *Wer*frage. Wir fragen nicht »*Was* ist der Mensch?«, sondern »*Wer* ist der Mensch?«. Dies scheint eine bloße Wortangelegenheit zu sein, und doch ist mit dieser Fragestellung der Antwort schon eine ganz bestimmte Richtung gegeben.

Im Verfolg dieser Fragerichtung muß uns das Wesen des Menschen nun gleichsam im ersten Schein aufleuchten. Auf die Frage antwortet der Angefragte »ich« oder, wenn es mehrere sind, »wir«. Oder es wird mit einem Eigennamen geantwortet. Die Vorfrage lautet daher immer: »Wer bist du?« – »Wer seid ihr?« – »Wer sind wir?«

§ 11. Der Mensch als ein Selbst

Das Wir, das Ihr, das Du, das Ich sind das Gefragte. Die Menschen sind uns also vorgegeben im Ansatz als Wir und Ihr und Ich und Du. Auf die Frage, wie das Wir und Ihr und Ich und Du zu bestimmen sei, könnten wir antworten, sie seien, im Unterschied zu Pflanzen, Tieren, Steinen etc., *Personen* und Personenverbände. Aber was sollen wir unter dem Titel »Person« verstehen? Abgesehen davon, daß Ich und Du, Ihr und Wir nicht eindeutig und ohne weiteres klar in ihrem Ursprung sind, müssen wir feststellen, daß wir mit dieser Antwort bereits aus der Fragerichtung abgewichen sind in die *Wasfrage*, denn wir suchten zu bestimmen, *was* das Du und Ich und Ihr und Wir ist. Wir müssen aber die Richtung der *Werfrage* einhalten und zu fragen suchen, wer uns aus dieser Fragerichtung entgegenkommt.

Wer bist du? Wer bist du selbst? Wer bin ich selbst? Wer sind wir selbst? Die Werfrage zielt in den Bereich von solchem Seienden, das jeweils ein Selbst ist. Wir können jetzt die Antwort auf die Vorfrage so fassen: Der Mensch ist ein *Selbst*.

Wenn wir jetzt nur wüßten, was ein Selbst ist. Hier fehlt uns völlig der Begriff. Wir ahnen zwar ganz unklar einen bestimmten Sinn. Wir verstehen, was *Wir selbst*, *Du selbst*, *Ich selbst* heißt. Aber die Wesensbestimmung verlangt immer den Begriff. So bindet die Antwort nur vorläufig das Befremdliche. Das Befremdliche ist also nicht geschwunden, im Gegenteil.

Das Befremdliche liegt aber nicht darin, daß wir vom Selbst keine Definition haben, sondern daß wir bei unserem Fragen schon zweimal von der Richtung abgekommen sind. Die Richtung hielten wir zwar insofern fest, als wir nicht mehr »was«, sondern »wer« fragten. Die Antwort »er selbst« ist richtig, insofern wir aussagen, was sich uns in der Fragerichtung ergeben hat. Sie ist aber doch *unwahr*, denn sie verhüllt uns, was in ihr eigentlich beschlossen liegt. In der Wissenschaft überhaupt wissen wir viel *Richtiges* zu sagen, aber sehr wenig *Wahres*. Die

Wissenschaft bewegt sich meist im Umkreis des Richtigen und nicht des Wahren.

Inwiefern ist aber nun die an sich richtige Antwort »Der Mensch ist ein Selbst« doch unwahr? Weil wir die Frage nicht *durchhalten*, nicht aus der Richtung her, die die Frage weist, antworten. »Wer ist der Mensch?« – Ein Selbst. »Wer ist ein Selbst?« – Wir! »Wer sind wir also, wer sind wir, wir, die Fragenden?«

Die Vorfrage fußt auf dem Menschen als einem Selbst. Die Antwort verweist den Fragenden *an sein Selbst*. *Wir selbst* sind die Befragten. Wenn der Frager fragt, wer der Mensch sei als ein Selbst, wird er selbst zum Angefragten. Also nicht »Was ist der Mensch?« und nicht »Wer ist der Mensch?«, sondern »Wer sind wir selbst?« lautet die Frage.

Damit ist endgültig abgeschnitten, daß wir nach Typen, Zeitaltern, Kulturen fragen. Wir fragen nach dem in der Frage Gefragten. Die richtige Antwort nehmen wir erst dann als wahre Antwort, wenn wir die in dieser Antwort beschlossene Frage nicht vergessen, wenn wir die Antwort nicht mißverstehen als *Wasbestimmung*, als Eigenschaft, sondern als Anweisung an das Selbst, nämlich an uns selbst.

Wer sind wir selbst? Das wird langsam deutlich, wenn wir die Frage nach dem Wesen des Menschen schrittweise und streng durchfragen. Daraus ergibt sich die eigentümliche Schwierigkeit. Kein Wunder, daß die Frage nach dem Menschen *als Frage* bisher so wenig entwickelt ist, kein Wunder, daß die Antworten so verworren, zufällig und ziellos sind. Denn auf dem Wege lauert ein Irrgang nach dem anderen. Nicht nur, daß wir über die Richtigkeit der Antwort sogleich die Wahrheit der Antwort vergessen – wir verkennen immer wieder die wahre innere Ordnung und Abfolge der Frage.

Es hat den Anschein, als wäre die Frage »Was ist ein Selbst?« richtig. Wir sehen aber schon an der Frageform »Was ist . . .?«, daß wir schon wieder aus der Richtung wegfragen. Zwar wird sich zeigen, daß die Frage »Was ist das Selbst?« an einer be-

stimmten Stelle der Fragerichtung richtig ist, aber nur an einer bestimmten Stelle – und erst dann, wenn wir die Fragerichtung hinreichend ausgebaut haben.

Doch können wir jetzt zunächst ohne den *Begriff* des Selbst auskommen. Wir haben den Beweis hierfür geliefert. Wir haben nämlich die Frage, sofern sie an uns selbst geht, verstanden. Wir haben von dem Wort und seiner Bedeutung ein Vorverständnis, allerdings ein *unbegriffliches*, wir können es auf den ersten Anhieb nicht definieren. Sofern wir auf den Begriff zustreben, nennen wir das Vorverständnis ein *vorbegriffliches*. Die Antwort »Der Mensch ist ein Selbst« enthüllt sich uns als Frage, die Richtung auf *uns selbst* nimmt.

Wir bleiben für den gesamten Gang der Frage »Wer sind wir?« ausgesetzt, und je wahrhafter wir sie durchfragen, um so hartnäckiger wird jede Weiterfrage auf uns selbst zurückschlagen. Wir schreiten daher nicht weiter fort, sondern umkreisen immer näher und schärfer uns selbst.

a) Das Ich – bestimmt durch das Selbst, nicht umgekehrt

Die Fragenden, die diese Frage fragen, werden jetzt in die Frage gestellt, sie werden fragwürdig. Wir fragen: »Wer sind wir selbst?« Jeder von uns ist er selbst, und als solcher ist er ein Ich-Selbst, und so erweist sich, daß wir selbst, als die Zusammensetzung gleichsam, als die Menge von vielen Ich-Selbst, als die Menge von gesonderten Ichs, das Selbst damit zurückgeführt haben auf das Ich. Jeder von uns ist ein Selbst, weil er ein Ich ist. Das Wesen des Selbst gründet im Wesen des Ich, die Selbstheit in der Ichheit.

Dieses Ich, ego, faßt man seit Descartes als Subjekt und Subjektivität, als Subjekt, das dem Objekt und der Objektivität gegenübersteht. Dieses Ich ist *res cogitans*. Bei Kant ist das Ich *Bewußtsein* von etwas oder von sich selbst, im weiteren Sinne *Vernunft*, eine Bestimmung, die in der weiteren Entwicklung als Geist gefaßt wurde.

Auf solchem Wege sind wir wieder an die Anfangsbestimmung gelangt: zur Fassung des Ich als Subjekt, als Bewußtsein, Vernunft, Geist. Das ist nicht nur hier in der Vorlesung eine formale begriffliche Entwicklung, sondern es ist der Gang der Entwicklung der Selbstauffassung des Menschen der Neuzeit gewesen.

Mit dieser Überlegung sind wir nun erneut von unserer Frage abgekommen, und zwar sogleich zu Beginn des neuen Anlaufs. Wir sagten: Jeder von uns ist er selbst und als solcher ein Ich-Selbst. Diese Aussage ist nicht nur unwahr, sondern diesmal ist die Aussage sogar unrichtig, sofern das Selbst auf das Ich-Selbst und so auf das Ich zurückgeführt wird. Gewiß ist jeder von uns ein Ich-Selbst, er ist aber eben formal auch ein Du-Selbst, nicht nur im anderen Du, das ihn anspricht, sondern auch, indem er sich selbst anspricht (z. B. »Das hast Du verkehrt gemacht« [zu sich gesagt]). Jedes Ich ist deshalb nicht nur ein Du-Selbst, in dem ein Ich-Selbst spricht, sondern auch ein Wir-Selbst und Ihr-Selbst.

Das Selbst ist keine auszeichnende Bestimmung des Ich. Dies ist der Grundirrtum des neuzeitlichen Denkens. Das Selbst wird nicht vom Ich her bestimmt, sondern der Selbstcharakter ist auch ebensogut dem Du eigen, dem Wir und dem Ihr. Das Selbst ist in neuer Weise rätselhaft. Der Selbstcharakter ist nicht gesondert dem Du, dem Ich, dem Wir zugehörig, sondern all dem in gleich ursprünglicher Weise. Zu fragen wird sein, ob und inwieweit wir bei diesem Ansatz in das Wesen des Selbst und damit in das Wesen des Menschen vorzudringen vermögen.

Wiederholung

Die Leitfrage der Logik, wie wir sie verstehen wollen, lautet: »Was ist die Sprache?« Diese Frage hat uns zurückgeführt auf die Frage: »Was ist der Mensch?« Diese Frage hat den Charakter der Vorfrage. Der Frageansatz muß damit so ausgerichtet sein, daß im voraus das Befragte getroffen wird. Wir sahen, daß die

Frage »Was ist der Mensch?« die Fragerichtung verfehlt. Die Frage nach dem Menschen muß sich von der Wasfrage in die Werfrage wandeln. Denn die Wasfrage faßt den Menschen als ein vorhandenes Ding auf.

»Wer ist der Mensch?« – in dieser Art zu fragen ist der Mensch zunächst insofern getroffen, als wir etwa einen Fremden, der auf uns zukommt, mit dem »Wer« anrufen. Wir sind jetzt nicht mehr in Gefahr, dieses »Wer« im weiteren Fortgang unterzubestimmen.

Die Frage »Wer ist der Mensch?« führt uns zu der nächsten Antwort. Wenn wir einen bestimmten Menschen fragen »Wer bist du?«, so erhalten wir als Antwort »ich«. Und wenn wir mehrere fragen, so erhalten wir als Antwort »wir«. Oder wir erhalten als Antwort einen Eigennamen. Dieses Ich, Du, Wir, Ihr fassen wir als Person und Personenverband. Diese Antwort ist aber schon wieder ein Fehlgriff, sofern wir nicht das Gefragte bestimmen aus ihm selbst heraus, sondern auf Grund einer bestimmten Hinsicht als Lebewesen und als vernünftig. Wenn wir eindeutig zuhalten auf das Gefragte, dann fragen wir: »Wer bist du selbst?« – »Wer ist er selbst?« – »Wer bin ich selbst?« Die Gefragten sind also je ein *Selbst*.

Es ist weiterzufragen: »Was ist ein Selbst?« Damit stehen wir aber schon wieder außerhalb der Fragerichtung. Wir müssen wiederum *den Menschen* als ein Selbst begreifen. Die Frage lautet daher: »Wer ist er selbst – der Fragende?« – »Wer sind wir selbst – die Fragenden?«

Die Wesensfrage nach dem Menschen hat in eigentümlicher Weise den Fragenden mit dem Befragten in die Frage gestellt. Der Fragende ist hier immer von der Frage mitbetroffen. Damit muß es zusammenhängen, daß wir nicht nur am Anfang, sondern immer wieder Gefahr laufen, aus der Fragerichtung abzugleiten; wir laufen Gefahr, in die Wasfrage zurückzufallen, damit aber auch eine Wesensbestimmung zu versuchen, die im Horizont des Wasbegriffs vollzogen wird.

Deshalb ist gefordert, die Fragerichtung auf das *Selbst* und

das *Wer* einzuhalten. Das scheint leicht zu sein, da wir selbst uns ja die Nächsten zu sein scheinen. Wer sind wir selbst? Jeder von uns ist ein Ich-Selbst, die vielen Ich zusammen sind ein Wir. Das Selbst leitet sich also zurück auf das Ich.

Wir kommen damit auf die Bestimmung des Ich als Fundament, die in der neuzeitlichen Philosophie ihre Rolle gespielt hat. Diese Ausrichtung des Fragens auf den Menschen als das Ich wurde möglich, weil man die Frage nach dem Wesen des Selbst verfehlt bzw. nicht gekannt hat. Gewiß ist jeder von uns ein Ich-Selbst, aber auch ebensowohl ein Du-, ein Wir-, ein Ihr-Selbst. Der Charakter der Selbstheit ist keine auszeichnende Bestimmung des Ich, sondern der Mensch als er selbst ist Ich und Du und Wir und Ihr zumal und gleich ursprünglich.

Es muß betont werden: Der Mensch ist nicht ein Selbst, weil er ein Ich ist, sondern umgekehrt: Er kann nur ein Ich sein, weil er im Wesen ein Selbst ist. Das Er-Selbst ist weder eingeschränkt auf das Ich noch auf das Ich zurückführbar. Daher führt vom recht verstandenen Selbst kein Weg zum Ich als Wesensgrund; das Selbst bliebe sonst in der Ichhaftigkeit und in der Vorstellung.

b) Das Ihr und Wir –

bestimmt durch das Selbst, nicht durch die bloße Mehrzahl

Darin, daß der Mensch er selbst ist, liegt eine mannigfaltige Zusammengehörigkeit der Menschen untereinander und miteinander als Du und Ich beschlossen. Auch hier haben wir keine nachträgliche Ansammlung von mehreren, vielen, einzelnen Ich, sowenig das Ihr eine Ansammlung, eine Masse von unserem Du ist. Wir können uns als vereinzelte Ich nicht einmal zu einer Summe, zum Wir, zusammenzählen. Wenn ich sage »ich und ich und ich«, komme ich nicht vom Ich los, wiederhole ich nur immer mich selbst. Wir können nur sagen »ich und du und du«. Aber auch das ist im Grunde nie eine bloße Zählung. Ich sage z. B. »ich und du und du«. Das kann

bedeuten: ich als zugehörig zu euch. In diesem Sinn sage ich dann besser »du und du und ich«. (Ich kann aber freilich auch sagen »ich und du und du«.)

Aber auch wenn ich *sage* »du und du und ich«, so *ist* doch ein Wir: Wir, die wir in einem bestimmten Auftrage stehen, uns in einer besonderen Lage befinden. Wenn ich sage »ich und du und du«, dann heißt das, daß das Ich dem Euch gegenübergestellt ist: ein Verhältnis des Gegenüberstehens, z. B. für Lehrer und Hörer, besser: ein Verhältnis des Vorangehens und, von den Schülern her gesprochen, des Gegenübersitzens, des Mitgehens oder vielleicht auch des Nichtmitgehens. In diesem Wechselverhältnis des Ich und Ihr liegt ein ganz eigenes Bezugsverhältnis.

Dieses Ihr ist auch wiederum nicht die Summe von einzelnen Du. Nicht die Anzahl von vielen Du ergibt das Ihr, so wie eins und eins und eins und eins vier ergibt. Es liegt vielmehr umgekehrt: Die Zusammengehörigkeit zur Vorlesung ist das Wesentliche, sie gründet sich auf das Mithören, auf die Einbezogenheit des einzelnen in die Hörschaft. Dieses Ihr der Hörer gliedert sich in die Du, die als solche, aus solchem Verhältnis heraus, angesprochen werden.

Aber wenn nun nur ein einziger Hörer da ist, dann ist doch nur ein Du; und wenn ein zweiter Hörer hinzukommt, dann ist aus dem Du ein Ihr geworden auf Grund der Anzahl, aus der Zwei! Das ist richtig und ist doch unwahr. Ich werde als Lehrer nicht sagen »du« und »ihr«, sondern »du« und – »Sie da«. Der Du und der Sie da ergeben *nicht* das Ihr. In dem Ihr liegt das Du der Hörschaft. Dazu kommt es, wenn der zweite mithört und nicht nur gastweise dabeisitzt. Geschieht das nicht, dann bleibt das Ihr der Hörschaft auf ein Du eingeschränkt.

Die Hörschaft bestimmt sich nicht dadurch, daß einer oder zehn oder dreihundert da sind. Diese alle bestimmen sich als Hörer erst dadurch, daß sie mithören, zur Hörschaft gehören. Allein in ihr ist ein zahlenmäßiges Mehr gegenüber dem Du. – Aber »Ihr« ist doch ein Plural im Gegensatz zum Singular?

Dieses anzahlhafte, zahlenmäßige Plus ist in gewissem Sinn eine notwendige Bedingung für den Übergang vom Du zum Ihr, aber keine hinreichende. Dieses ›Plus eins‹ macht das Wesen des Übergangs nicht aus.

Aber selbst diese Einräumung der Bedeutung des Zahlenmäßigen für den Unterschied vom Du zum Ihr ist nicht notwendig und trifft nicht den Tatbestand. Die lebendige Sprache in einer geordneten und geschichtlich verwurzelten Gemeinschaft, etwa auf dem Bauernhof, schafft die wahren Bezüge. Ein junger Bauer auf dem Hof wird nicht sagen: »Großvater, du siehst müde aus«, sondern: »Ihr seht müde aus«. Der Großvater ist nur ein einziger, aber ein Einzigartiger, der keinen zweiten braucht, um mit »Ihr« angeredet zu werden. Es wäre ganz irrig, hier zu meinen, das »Ihr« drücke ein weniger enges und nahes Verhältnis gegenüber dem »du« aus. Das wäre eine Verkennung. Die Nähe des Menschen zu einem anderen deckt sich nicht mit dem Grad der Vertraulichkeit. Umgekehrt können wir sagen: »Ihr, meine Volksgenossen«, und das »Ihr« verwandelt sich sofort in ein: »Du, mein Volk«. Es hat eine eigentümliche Bewandnis mit der Verwandlung des Singulars in den Plural.

Das Ihr ist also nicht ursprünglich durch die Anzahl bestimmt, sondern durch den jeweiligen Charakter des Selbst, das hier angesprochen wird. Gesetzt, ich brauche das Ihr im Sinn des Ansprechens einer Mehrzahl von Menschen, so werden die Angesprochenen dabei zu bloßen Nummern herabgesetzt. Diese Herabsetzung in diesem Ihr nimmt die Angesprochenen nicht als sie selbst, sondern als eine Menge beliebiger Ausdenkbarer. Doch auch wenn ich in dieser herabsetzenden Weise zu einer Menge »ihr« sage, so bleibt das Ihr doch auf das Selbst bezogen und begründet. Auch die Menschenmenge, die sich z. B. bei einem Autounfall ansammelt, ist nie eine bloße Summe von vorhandenen Menschen. Sogar die dumpfe und dampfende Masse bleibt noch in ihrer Weise ein Selbst.

Andererseits kann das Ihr einer echten Hörerschaft auf eine bestimmte Anzahl zählbarer Hefte herunterkommen, etwa bei

der Kassenverwaltung der Universität. Zwar werden auch die, die durch die Hefte vertreten werden, von den Beamten noch als »ihr« angesprochen, aber als bestimmte Nummern in der Rubrik der Vorlesung des Professors.

Das mag genügen zu einer ersten Erläuterung des Satzes: Das Wir ist ebensowenig eine Summe von Ich, wie das Ihr eine Summe von Du ist. Wenn viele Ich zusammen sind und jedes Ich von sich aus »ich, ich« sagt, dann entsteht aus der Mehrzahl gerade das Gegenteil von Wir, jedenfalls vom eigentlichen Wir. Aber selbst dieses zerbrochene Wir ist keine bloße Summe, sondern eine ganz bestimmte Weise eines Wir-Selbst.

Wir entnehmen daraus positiv, daß im Ihr und Wir nicht das Zahlhafte, sondern der Selbstcharakter entscheidend ist. Der Charakter des Selbst eignet nun weder dem Ich noch dem Du, weder dem Wir noch dem Ihr in einem vorwiegenden Sinn. Der Charakter des Selbst liegt in gewisser Weise *über* und *vor* allem Ich, Du, Wir, Ihr. In welcher Weise, das bleibt die Frage.

c) Ist das Selbst die Gattung zum Ich, Du, Wir, Ihr?

Man ist nun zu sagen geneigt, daß der Charakter der Selbstheit dem Ich-Selbst als solchem, dem Du-Selbst als solchem, dem Wir-Selbst als solchem zukomme. Das Selbst ist damit das, was allen diesen Genannten gemeinsam ist. Wir wollen dieses Verhältnis des Selbst zum Ich, Du, Wir, Ihr an einem Beispiel verdeutlichen, etwa: Buche, Eiche, Tanne, Birke haben als gemeinsamen Charakter Baum. Baum ist die Gattung zu den genannten Arten von Bäumen. Unter diese einzelnen Arten fallen jeweils wieder einzelne Fälle, diese bestimmte Tanne, Buche usw. Und so ist auch das Selbst die allgemeine Gattung zu den untergeordneten Arten des Ich, Du, Wir, Ihr. Diesen Arten sind wiederum untergeordnet: dieses bestimmte Ich, dieses und jenes bestimmte Du etc. Ich, der ich mich meine, »ich« sage, bin ein Fall der Art: Ich überhaupt. Diese Art Ich fällt unter die Gattung des Selbst. Deshalb bin ich ein Selbst.

Die Problematik dieser Denkweise läßt sich nun aber gerade daran erkennen, daß gerade, wenn ich mich selbst meine, ich nicht notwendig »ich« sagen muß, sondern auch »wir« sagen kann und muß. Ich kann mich nehmen in einer wesenhaften Zugehörigkeit zum anderen. Desgleichen kann ich sein als Du. Ich falle als Ich nicht nur unter die Art des Ich, sondern auch des Du, Ihr, Wir. Eine Zuordnung zu einer bestimmten Art, vergleichbar der Buche, Eiche, Birke, ist hier nicht möglich. Es liegt hier ein ganz anderes Verhältnis und damit keine Entsprechung vor. Obgleich es zunächst den Anschein hat, so ist das Selbst nicht die Gattung. Ich und Du, Wir und Ihr sind keine Arten, die einzelnen Ich keine Fälle. Zwar können wir uns die Dinge, wie wir es eben getan haben, in Worten auf diese Weise zurechtlegen und uns in einer Wortwelt bewegen und zurechtfinden. Sie ist aber *leer*. Solange wir möglichst wenig und das wenige möglichst unbestimmt denken, können wir so verfahren. Diese begriffliche Ordnung ist anwendbar aber allein auf Lebewesen, Pflanzen, Tiere, auch auf bloße Dinge.

Der Mensch wurde aber doch definiert als vernünftiges Lebewesen! – Aber ist nicht die Bestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen ein Mißgriff, der das Wesen des Menschen gar nicht trifft?

Wir könnten nun noch vermuten, daß die Schwierigkeit darin liegt, daß wir den obersten Begriff des Selbst noch nicht zureichend in analoger Weise bestimmt haben, wie wir Bäume näher bestimmen können, wenn wir jeweils Blätter, Äste, Früchte etc. an ihnen von anderen Blättern, Ästen, Früchten etc. unterscheiden. Vielleicht könnten wir in der Tat, wenn wir einen hinreichend deutlichen Begriff des Selbst hätten, das Ich und Wir und Du und Ihr ableiten. Warum geben wir also keine Definition des Selbst? Warum zögern wir? – Weil wir schon mit dem Versuch, das Selbst und sein Wesen zu definieren, es in eine Begrifflichkeit und Logik einzwängen, die ihm ganz und gar fremd ist. Definitionen sind vielleicht für Häuser, Pflanzen usw. anwendbar, aber nicht für den Menschen. Denn nach dieser Logik

müßte ich ja als Selbst ein Exemplar von Ich und gleichzeitig auch die andere Art (Du) sein, was widersinnig ist.

Diese an sich geläufige Logik von Gattung, Art und Fällen, diese Logik, die uns als absolut gültig vorkommt, ist einer ganz bestimmten Erfahrung, einer ganz bestimmten Auffassung einer Art von Seiendem entsprungen – einer ganz bestimmten, in der griechischen Philosophie beginnenden Logik, unter deren Herrschaft wir heute noch stehen. Es scheint hoffnungslos, sie zu brechen; trotzdem muß es geschehen. Selbst wenn wir am Ende das Wesen des Selbst begrifflich fassen könnten wie das Wesen eines Baums, gesetzt also, wir könnten eine bestimmte Zuordnung des Ich als Selbst und des Du als Selbst durchführen – mit all solchen begrifflichen Untersuchungen und Einordnungen wären wir schon wieder aus der Frage abgewichen.

Wir vergessen, daß die Wafrage auf uns zurückschlägt, daß wir fortan in dem Erschließungsbereich der Frage stehen und daß wir nicht das, wonach gefragt ist, das Gefragte, wie ein *Selbst an sich* von uns wegstellen dürfen – auch wenn es schließlich doch notwendig ist, daß wir, wenn wir nach dem Menschen fragen im Sinne des Nach-uns-selbst-Fragens, irgendeine Vergegenständlichung durchführen. Nur so ist ein Fragen nach dem Menschen möglich, denn nur so ist eine objektive, d. h. gültige Antwort möglich.

Wir lehnten im Vorhergehenden die Ausrichtung auf den Menschen in Richtung auf das Ich, das Subjekt und die Subjektivität ab. Doch liegt denn eine Überwindung der einseitigen Ich-Betonung vor, wenn wir die Frage nach dem Selbst auf die Formel »Wer sind wir selbst?« bringen? Ist das nicht vielmehr eine grobe Übersteigerung der Ausrichtung auf das Ich? Bisher hat man doch in der Philosophie bei der Frage nach dem Ich gerade abgesehen vom einzelnen wirklichen Ich, hat gefragt nach dem Ich überhaupt, dem Bewußtsein überhaupt, wollte gerade vom einzelnen wegkommen. Wir sollen dagegen nach *uns selbst*, nach unserem *eigenen* Wesen fragen. Heißt das nicht, die Ichsucht, die Eigensucht auf die Spitze zu treiben? Wir

machen uns mit der Frage »Wer sind wir selbst?« ja gleichsam zum Mittelpunkt der ganzen, der wirklichen und möglichen Menschheit! Wir können damit schon absehen, daß die Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« in höchstem Grade einseitig ausfallen muß. Das Ergebnis kann daher kein allgemeingültiges und muß daher wissenschaftlich auch wertlos sein.

Diese Bedenken sind naheliegend, sie sind sogar richtig unter der Voraussetzung, in der wissenschaftlichen Antwort die wahre Antwort zu sehen. Aber diese Voraussetzung ist noch gar nicht als berechtigt entschieden. Sie ist vielleicht Willkür und Irrtum, sofern das Fragen nach dem Wesen überhaupt und insbesondere das Fragen nach dem Wesen des Menschen kein wissenschaftliches, sondern ein philosophisches Fragen ist.

Wir kommen jetzt in ein Zeitalter, in dem die Frage nach dem Wesen des Menschen zum ersten Mal als Frage neu gestellt werden muß. Dies wird eine langwierige Aufgabe werden. Der Mensch rückt jetzt in eine Stellung auf diesem Planeten, für die es nicht gleichgültig ist, wer die Frage stellt, wer der Mensch sei, und wirklich, d. h. wirkend beantwortet. Diese Frage ist nicht von der Art, daß sie nur als schlauer Einfall dem Scharfsinn eines einzelnen entspringt, sondern hinter ihr und vor ihr stehen übermächtige Notwendigkeiten. Selbst diese wirken nicht immer, so daß selbst das Ereignis des Weltkrieges die Frage nach dem Menschen in keiner Weise angerührt oder gefördert hat. Sieger und Besiegte sind zunächst in ihren alten Zustand zurückgefallen. Der Weltkrieg ist also als geschichtliche Macht für die Zukunft unseres Planeten noch gar nicht gewonnen, noch nicht entschieden. Er wird nicht entschieden durch die Frage, wer gesiegt hat, sondern er wird entschieden durch die Erprobung, vor die die Völker gestellt sind. Die Entscheidung fällt aber durch die Antwort, die wir der Frage, wer wir sind, geben, d. h. durch unser Sein.

Die Wahrheit der Antwort hängt von der vorgängigen Wahrheit der Frage ab. So ichtsüchtig die Frage »Wer sind wir selbst?«

sich auch ausnehmen mag im Verhältnis zur Frage »Was ist der Mensch?« – vielleicht könnte gerade diese Art zu fragen alle Ichsucht und alle Subjektivität niederschlagen, aber auch umgekehrt die Fragenden aus ihrer Gleichgültigkeit und Unbeteiligt-heit aufrütteln. Deshalb dürfen wir nicht ruhen, sondern müssen uns fortgesetzt um das rechte Fragen dieser Frage bemühen.

Wiederholung

Wir haben in der vorigen Stunde ein Doppeltes herausgestellt: Einmal haben wir gezeigt, daß das Wir und das Ihr keine bloße Mehrzahl ist, und zweitens, daß dem Selbst, das dem Ich, Du, Wir, Ihr zukommt, nicht die bloße Allgemeinheit einer über diesen schwebenden Gattung eignet.

Den ersten Tatbestand können wir uns an beliebigen Beispielen klarmachen. Das Ihr, in diesem Falle unserer eigenen gegenwärtigen Lage, ist gegeben durch ein eigenes Verhältnis, das durch die Vorlesung begründet ist. Es ist dabei nicht die Zahl maßgebend, sondern eine bestimmte Selbstheit, die Einheit der Hörerschaft. Ein anderes Beispiel: Ein Kompanieführer an der Front läßt seine Kompanie antreten und sagt, daß in der Nacht eine gefährliche Erkundung durchzuführen sei. Freiwillige sollen sich melden. Es melden sich 20. Von diesen sucht er heraus: 1, 2, 3, 4 usw.; bloße Nummern sondert er aus. Diese 20 haben anzutreten, um den näheren Befehl zu empfangen. Diese Wir sind nun, wenn sie wieder antreten, ein ganz anderes Wir, ein Wir, über das nicht geredet wird. Sie sind so unbestimmt, wie nur etwas sein kann; sie müssen die letzten Abzeichen ablegen, um nicht erkannt zu werden, sie sind zusammengeschlossen zu solchen, die den nächsten Tag vielleicht nicht erleben. Im Moment der Abzählung durch den Führer ist dieses Wir geschlossen. Die Zahl, so naheliegend sie auch scheint, ist hier unmächtig, wenn sie auch in gewissem Sinn eine notwendige Bestimmung ist. Die Sprache beweist die höhere Weisheit, indem sie das Ihr nicht als Plural, sondern ganz anders braucht.

Ebenso sehen wir, daß auch die flachste Form einer Zusammenfassung von beliebigen Menschen noch den Charakter des Selbst hat und daß wir gerade durch Betonung des Ich die ursprüngliche Einheit zersplittern. So hat das Selbstsein einen eigentümlichen Vorrang im Wir, Du, Ich und Ihr.

Dieses Verhältnis suchten wir uns zu verdeutlichen, indem wir bekannte logische Beziehungen zu Hilfe nahmen, nämlich Gattung, Art, einzelner Fall. So kamen wir aber nicht durch. Indem der einzelne Fall als solcher ein Ich und Du, Wir und Ihr zugleich war, also unter mehrere Arten fällt, wurde sichtbar, daß wir dieses logische Verhältnis nicht anwenden können. Wir können das Selbst, auch wenn es den Anschein hat, daß es über den einzelnen steht, nicht als Gattung fassen.

Wir waren jetzt schon wieder abgeirrt und beschäftigten uns vorzeitig damit, was das Selbst sei, statt auf der Frage »Wer sind wir selbst?« zu beharren. Hier kam der Einwand: Die Ichsucht müßte bei dem Fragen nach dem Menschen vermieden werden. Inwieweit die Frage »Wer sind wir selbst?« eine ichsüchtige ist, läßt sich nicht vorweg durch eine theoretische Entscheidung erledigen. Dies muß sich im Verlauf des Fragens von selbst ergeben.

§ 12. Das Selbst und die Selbstverlorenheit

a) Das Fehlfragen – bedingt durch die Selbstverlorenheit des menschlichen Seins

Wenn wir zurückblicken auf den bisherigen Gang unseres Fragens, bemerken wir eine ständige Neigung fehlzufragen, die Frage zu verkehren. Diese Fehlfragen haben wir nicht künstlich eingeschoben, sondern es liegt im Zuge dieses Fragens, wofür wir auch Belege aus der Geschichte der Frage nach dem Wesen des Menschen bringen können. Hinter diesem Fehlfragen steht eine ganz bestimmte Notwendigkeit, ein gewisser Hang des

Menschen, bei dieser Frage von der Werfrage abzuirren. Wir halten die Frage eben deshalb von Natur nicht fest, weil wir im Grunde die Fragerichtung nicht einhalten wollen.

Dieser versteckte und unbewußte Widerstand hat seinen Grund darin, daß wir zunächst und zumeist nicht bei uns selbst sind, uns in Selbstverlorenheit und Selbstvergessenheit herumtreiben. Deshalb ist uns die Frage nach dem Selbst unvertraut, mühselig, unheimlich. Die Art und Weise, wie der Mensch nach dem Menschen fragt, hängt davon ab, wie und wer er selbst ist. Umgekehrt gehört die Frage, wer wir sind, selbst zu unserem Sein.

Das Fragen der Frage »Wer sind wir selbst?« verändert unser bisheriges Sein, nicht in der Weise, daß wir zu den bisherigen Fragen eine weitere Frage dazunehmen, sondern daß entweder wir selbst uns fraglich werden oder uns durch diese Frage nicht stören lassen. Auch diese Stellungnahme verändert uns, sofern wir es jetzt ausdrücklich dabei bewenden lassen, indem wir also die Frage nicht fragen oder nur so tun. Die Frage hat so das Eigentümliche, daß wir nicht an ihr vorbeikommen, wir müssen durch diese Frage hindurch, und wir gehen irgendwie unerbittlich verändert durch sie hindurch und aus ihr hervor. Entweder werden wir uns fragwürdig, oder wir gehen fraglos durch sie hindurch, indem wir uns ihr verschließen. So hat die Frage einen ganz eigentümlichen Charakter.

Wir sagten, die Art und Weise, wie die Frage gestellt wird und wie wir ihr ausweichen, hat ihren Grund im Wesen des Menschen, in seiner Selbstverlorenheit. Vorher stellten wir aber fest, daß ein Selbst zum Wesen des Menschen gehört. Wie steht es da mit der Selbstverlorenheit?

Auch die Selbstverlorenheit hat ein ganz bestimmtes Verhältnis zum Selbst – wie eben auch die Besitzlosen und Enterbten ein Verhältnis zum Besitz und Erbe haben, ein sehr scharfes sogar, indem sie den Besitz an sich reißen oder zerstören wollen. Das Selbst ist nicht weggestellt, es ist in Beziehung zum Selbst, auch in der Verlorenheit. Es weicht aus, hält es nieder durch allerlei Machenschaften. Jeder von uns, keiner ausgenommen,

ist ständig in dieser Gefahr. Hat einer z. B. nicht Lust und Kraft, das begonnene Studium zu einem ordentlichen Ende zu bringen, findet aber andererseits den Aufenthalt an der Universität ganz nett und erträglich, so verschafft er sich einen Posten an der Universität, bei der Studentenschaft. Das macht sich im Zeitalter der politischen Universität ganz vergnüglich; er wird Fachschaftsleiter, das ist dann »politischer Einsatz«. In Wahrheit ist es eine Flucht vor sich selbst. Dergleichen kann jedermann passieren. Das kann so sein, das muß nicht so sein. [Trampeln.]

Ein zweites Beispiel – da können Sie auch trampeln: Ein mittelmäßig begabter, bequemer, eigensinniger Herr muß in die SA. Das Leben in der Gemeinschaft ist ihm aber unangenehm, und es stört seine Nerven. Nun soll er im Seminar ein Thema übernehmen. Er findet die Bearbeitung des Themas so wichtig, und die Vorbereitungen müssen so umfassend sein, daß er sich vom SA-Dienst beurlauben lassen muß. Nicht aus einer Leidenschaft für die Wissenschaft geschieht dies, sondern es ist im Grunde eine Drückebergerei.

In beiden Fällen liegt Selbstsucht und Verlorenheit vor, und doch ist eine Behütung des eigenen Selbst mit im Spiel. Das sind Beispiele, uns zu zeigen, daß auch die scheinbare Hingabe an eine Aufgabe, die Selbstvergessenheit, ein Verhältnis zum Selbst in sich birgt.

Diese Selbstverlorenheit ist der Grund der Schwierigkeit des wirklichen Fragens nach dem Selbst. Das Selbst ist weder vorwiegend dem Ich zugeordnet noch dem Du, Ihr, Wir. Daher ergibt sich die Schwierigkeit, wo das Selbst zu suchen sei, wenn es weder dem Wir noch dem Du oder Ich und Ihr zukommt.

- b) Liegt in der Frage »Wer sind wir selbst?«
ein Vorrang des Wir beschlossen?

Wir fragten trotzdem: »Wer sind *wir* selbst?« Damit vermieden wir die Gleichsetzung von Ich und Selbst. Wir haben dabei noch

den Vorteil, daß die Frage, wer *wir* selbst sind, zeitgemäß ist im Unterschied zur Zeit des Liberalismus, der Ich-Zeit. Jetzt sei Wir-Zeit. Das mag richtig sein, und doch ist es nichtssagend, vieldeutig und an der Oberfläche, denn wir können ja irgendwelche Wesen sein, aus irgendwelchen fragwürdigen Gründen zusammengeraten. »Wir!« – so spricht auch irgendeine namenlose Menge. »Wir!« – so schreit auch eine aufbegehrende Masse, prahlt auch der Kegelklub. »Wir!« – so verabredet sich auch eine Räuberbande. Das Wir allein tut es nicht. So wie das Ich das wirkliche Selbstsein verengen und abschließen kann, so sicher kann auch ein Wir das Selbstsein zerstreuen, vermessen, verhetzen und sogar ins Verbrechen treiben.

Mit dem Ausruf »Wir!« können wir unser Selbst ebenso verfehlen wie in einer Verherrlichung des Ich. Umgekehrt können wir unser Selbstsein aber ebenso recht finden auf dem Wege über das Ich wie auf dem Wege über das Ihr und Wir, denn es kommt bei alledem auf das Selbstsein an, auf die Bestimmung des Selbst. Das will sagen: Das Wir, bei dem wir jetzt halten mit der Frage »Wer sind wir selbst?«, das Wir, auch im Sinne der echten Gemeinschaft, hat nicht schlechthin und unbedingt den Vorrang, und das auch in bezug auf die Gemeinschaft. Es gibt Dinge, die für eine Gemeinschaft wesentlich und entscheidend sind, und gerade diese Dinge erwachsen nicht in der Gemeinschaft, sondern in der beherrschten Kraft und Einsamkeit eines einzelnen. Man meint, die Gemeinschaft macht es; man meint, wenn zehn oder dreißig Unvorbereitete und Unwissende tagelang zusammenhocken und faseln, dann springe eine Gemeinschaft oder eine echte Beziehung heraus. Dieser Lagerwahn ist Gegenerscheinung zu jedem Lager.

Weder hat das Wir vor dem Ich noch umgekehrt das Ich vor dem Wir ohne weiteres einen Vorrang – solange in diesem Falle die Aufgabe nicht begriffen und für weise Menschen gestellt ist. Die künftige Ausgestaltung wird uns noch vor ungewohnte Aufgaben stellen und uns zwingen, die echte innere Grenze einer Gemeinschaft zu finden. Es gibt Dinge, die für ein Lager ent-

scheidend sind, aber gerade das Wesentliche erwächst nicht im Lager und aus dem Lager, sondern vorher.

So hat das Wir eine Fülle von Geheimnissen in sich, die wir nur schwer erschöpfen und die wir überhaupt nicht zu fassen bekommen, wenn wir das Wir nur als Mehrzahl nehmen. Wenn wir daher die Frage nach dem Wesen des Menschen in der Form des Wer und die Werfrage weiter in der Form des Wir stellen, so ist über die Selbstbestimmung des Selbst noch nichts entschieden.

Wir fragen wieder: »Wer sind wir selbst?« – Wohin hat uns die Frage gebracht?

1. Das Fragen ist solcher Art, daß darin eine unentrinnbare Einschlagsrichtung auf uns selbst erfahrbar wird. Ob wir uns gegen die Frage stellen oder mit ihr oder ob wir sie in ungestörter Behäbigkeit vorbeigehen lassen – jedesmal fällt eine Entscheidung über uns selbst. Auch wenn wir die Frage vorbeigehen lassen, werden wir betroffen und zu jenen gestempelt, die sich drücken, denen es aber weiterhin sonst ganz gutgeht.

Solches Fragen erleichtert uns ja nicht, es hängt uns vielmehr Gewicht an, so daß das Dasein vielleicht gewichtiger wird, einen größeren Tiefgang hat, langsamer und mit größerem Widerstand fahren muß, größere Kraft fordert. Bei solcher Beanspruchung werden wir vielleicht nicht schwächer, sondern eines Tages stärker werden. Wie immer wir zur Frage stehen, sie trifft uns so oder so.

2. Neben dieser Einschlagsrichtung auf uns selbst ist das Fragen solcher Art, daß, je nachdem, wer wir selbst sind, die Frage fragbarer oder weniger fragbar wird. Diese wechselnde Fragbarkeit bedeutet aber nicht, daß uns die Frage geläufiger würde. Denn je geläufiger sie ist, um so weniger wird sie echt gefragt. So ist es uns zwar zunächst gelungen, die Frage auf uns selbst auszurichten, doch haben wir damit die in der Frage gebundene Kraft keineswegs entbunden. Wir folgen der Frage nach uns selbst. Wir wissen ja, das Selbst könnte in der Selbstverlorenheit

bleiben. Daß wir des Ich-Selbst gewiß sind – diese Gewißheit beweist noch gar nichts.

Selbst unausgesetzt von der Selbstverlorenheit bedroht und zumeist beherrscht – sind wir denn wir selbst oder bei uns selbst? Oder sind wir ver-rückt? Das will sagen: herausgerückt aus der Bahn der Bestimmung. Sind wir ins Leere geraten trotz der taumelnden Fülle? Sind wir noch wahrhaft vom Wesen der Dinge bedrängt, oder sind wir nur mit vielerlei beschäftigt, damit wir der großen Langeweile gerade noch entgehen? Sind wir wir selbst, oder sind wir diesem Selbst so sehr entfremdet, daß das eigene Selbst uns fremd vorkommt?

Es scheint so zu sein. Wie sollten wir sonst einen so lange geläufigen Begriff vom Selbst haben, nämlich jenen Begriff vom Selbst, wonach das Selbst dasjenige ist, das wir durch Reflexion, durch Umwendung und Rückwendung gewinnen. Schon diese geläufige Vorstellung der Reflexion kann verraten, daß wir unser Selbst gleichsam aus einer Abkehr wieder aufsuchen müssen, daß das Selbst jenes ist, zu dem wir uns wieder zurückwenden, umwenden müssen. Die Geläufigkeit dieser Fassung des Selbst verbürgt noch nicht ihre Wahrheit, sie bezeugt nur eines: daß sogar noch aus der Entfremdung ein, wenn auch nur ganz leerer Begriff vom Selbst geschöpft wird.

Und was hat es mit der Forderung auf sich, wir sollten aus der Reflektiertheit heraustreten und unreflektiert handeln? – Es ist damit noch gar nicht bewiesen, daß auf diese Weise der echte Weg zum wahren Selbst gewiesen ist.

So spüren wir immer mehr die in der Frage selbst liegende Fraglichkeit. Es wird fraglich:

1. ob wir so ohne weiteres wir selbst sind,
2. ob überhaupt der geläufige Begriff und die übliche Vorstellung vom Selbst (als dem in der Reflexion Erreichbaren) aus dem eigentlichen Selbst erwachsen ist und uns den eigentlichen Weg zu weisen vermag; denn dieser Begriff könnte auch ein Zeichen der Selbstverlorenheit sein.
3. Schließlich ist fraglich, aus welcher Richtung, von woher, wir

die Antwort nehmen sollen auf die Frage nach dem Wer, welchen Charakter die Antwort haben soll. Denn in der Richtung des Fragens richten wir uns auf den Bereich, aus dem uns die Antwort kommen soll.

Sieht es nicht so aus, als sei die Frage so durch und durch fraglich, daß es sich nicht zu fragen verlohnt? Denn wenn gar nichts mehr ist, auf dem wir fußen, dann können wir auch keinen Frageschritt mehr tun.

c) Äußere und innere Identifikation des Wir

Wir haben eines noch nicht ins Auge gefaßt, nämlich das Wir, d. h. die, die wir selbst sind. Wir haben zwar von dem Begriff »Wir« gezeigt, daß er nicht als Plural zu fassen ist. Wir haben begriffen, daß das Wir *wir selbst* sind und daß wir uns in dieser Frage selbst ansprechen und aussprechen.

Die Gemeinschaft einzelner Menschen läßt sich nun zwar in der Tat eindeutig bestimmen, etwa durch die Angabe des geographischen Ortes auf dem Planeten, der ja ein eindeutiger ist; man könnte sogar noch den Standort des Planeten selbst auf seiner Bahn im Sonnensystem und Weltraum hinzuziehen. Zugleich kann der Zeitpunkt eindeutig bestimmt werden, die Stelle in der Zahlenreihe der Jahreszahlen bis auf Tag und Stunde. Wir selbst sind durch diese Angaben des Hier und Jetzt einmalig und unwiederholbar bestimmt. Aber sind *wir* damit bestimmt?

Diese Angaben, so wichtig sie sein mögen, haben dieselbe unverwechselbare Bestimmungsmöglichkeit; sie stimmen und bestimmen ebenso, wenn wir statt Menschen ebenso viele Hunde oder Katzen oder Steine setzen. Wir sind durch diese Angaben, die richtig sind, in keiner Weise bestimmt.

Man wird sagen, das sind eben äußere Kennzeichnungen des Ortes und der Zeit, wir müssen vom Inneren ausgehen. Wir könnten nun die einzelnen Lebensläufe zusammenstellen, mit charakterologischen Gutachten versehen, vielleicht noch ergänzt durch Schädelmessungen usw. Wir werden damit uns

selbst ebenso verfehlen wie durch die geographisch-astronomischen Annahmen. Selbst wenn wir alle Ergebnisse lückenlos in Kartotheken einordneten und in Kurven aufzeichneten, wäre diese Angabe und Bestimmung unserer selbst, trotz der vielen Rücksichten, ein lächerliches Bemühen.

Es ist nicht so einfach, die Bestimmungsform für uns selbst in hinreichendem Sinne zu stellen – nicht als ob wir selbst ganz außerordentlich schwierig zu bestimmen seien, sondern weil wir vor lauter Eifer fehlsehen, weil wir meinen, es handle sich hier um Feststellungen und Beschreibungen, es handle sich darum, daß wir angesprochen werden, statt um solche, die *sich* aussprechen, *sie sich* im *Wir*.

Wiederholung

Unsere Frage »Wer sind wir selbst?« gründet in der jeweiligen Art und Weise unseres Selbstseins. Daher ist es möglich, daß wir uns unwissentlich oder wissentlich gegen diese Frage sperren, ihr ausweichen – gesetzt, daß wir uns in einer Selbstverlorenheit bewegen und diese festhalten wollen: in einer Selbstverlorenheit, die nicht ein Wegstellen des Selbst ist, sondern ein ganz bestimmtes Verhältnis zum Selbst einschließt. Der Mensch bleibt auch in der Selbstverlorenheit bei sich selbst und bei seinem Wesen, nur ist er jetzt in das Unwesen seines Wesens *verfallen*.

Das Ausweichen vor der Frage liegt um so näher, weil sie die Eigentümlichkeit hat, keinen, der in ihren Umkreis tritt, ungetroffen vorbeigehen zu lassen. Jeder muß sich angesichts dieser Frage entscheiden, ob er die Frage übernimmt oder ob er in der Fraglosigkeit verharrt oder ob er – gleichgültig – versucht, die Frage von sich wegzuschieben. Daß nun die Selbstverlorenheit zum wirklichen Wesen des Selbst gehört, dafür steht als untrügliches Zeugnis, daß die seit Jahrhunderten geläufige Vorstellung vom Selbst gerade aus der Selbstverlorenheit gewonnen ist – sofern wir das Selbst hier als das bestimmen, was wir im *Rück-*

gang erreichen, in der *Reflexion*, als ob der Mensch von sich weggegangen wäre und eine Umwendung zu sich selbst vollziehen müßte.

Wenn das Selbstsein fraglich ist, dann können auch wir, die die Frage stellen, nicht ohne weiteres darauf losfragen, wer wir selbst sind – ohne gesichert zu haben, ob und wie wir überhaupt selbst sind. Und dies ist ohne Umgrenzung des Wir wieder nicht näher zu beantworten. Selbst die Wirform präjudiziert keine bestimmte Antwort, in der Weise etwa, daß das Wir vor dem Du und Ich einen Vorzug hätte.

Selbst wo eine echte Gemeinschaft das Selbstsein ganz bestimmt, ist diese nicht in jeder Hinsicht das Entscheidende, das für die Gemeinschaft Wesentliche. In vieler Beziehung wird das Entscheidende nie in und aus der Gemeinschaft gewonnen, sondern aus der beherrschten Kraft eines einzelnen in seiner Einsamkeit, der freilich in sich den Drang haben muß, der ihn zu der Einsamkeit berechtigt.

Bei der Aufgabe, das Wir zu umgrenzen, versuchten wir zunächst den Weg von außen, indem wir den geographischen Ort und die astronomische Zeit bestimmten. Wir sahen aber sofort, daß diese Art Bestimmung für jegliche Art Seiendes gilt, das wir statt unserer einsetzen. Ebenso wenig wie eine geographisch-astronomische Bestimmung kann eine innere, von uns her getroffene Charakteristik, etwa biologisch oder auf Lebensläufe gegründet, unser Dasein hier und jetzt treffen.

§ 13. »Wir« sind das Volk« kraft der Entscheidung

So ergibt sich die Frage: Wie vollziehen wir diese Bestimmung? Wir, die wir jetzt hier sind, indem wir unser jetziges und hiesiges Dasein ohne Umschweife aussprechen, wir sind eingelassen in das Erziehungsgeschehen einer Schule, die die Hochschule der Wissenserziehung sein soll. Wir unterstellen uns den Forderungen dieser Erziehung, machen uns bereit für Berufe, deren

Vollzug in einem je eigenen Wissen begründet ist. Wir legen unseren Willen voraus in diese Berufe, die als solche dienen, sei es der Erziehung, sei es der Erstarkung und Ertüchtigung, sei es der inneren Ordnung des Volkes usw.

Indem wir eingefügt sind in diese Forderungen der Hochschule, wollen wir den Willen eines Staates, der selbst nichts anderes sein will als der Herrschaftswille und die Herrschaftsform eines Volkes über sich selbst. Wir als Dasein fügen uns in eigener Weise hinein in die Zugehörigkeit zum Volk, wir stehen im Sein des Volkes, wir sind dieses Volk selbst.

Indem wir uns so aussprechen, d. h. miteinander sprechen, haben wir eine ganz andere Bestimmung des Wir als bisher vollzogen, haben wir jetzt auch ganz unversehens auf die Frage »Wer sind wir selbst?« geantwortet: Wir stehen im Sein des Volkes, unser Selbstsein ist das Volk. Unversehens haben wir geantwortet, ohne daß wir hinausschweiften in die kosmischen Räume und Zeiten, ohne uns einzulassen in Hintergründe unserer seelischen Verfassung.

Was geschah? Wir fügten uns in den *Augenblick*. Mit der Wendung »Wir sind da«, eingelassen in ein Erziehungsgeschehen, ist etwas vollzogen. Dem Wortlaut nach sieht das zwar so aus, als hätten wir eine Beschreibung dessen durchgeführt, was hier vor sich geht – nur in anderer Blickrichtung. Doch ist dem nicht so. Wir können es überprüfen, indem wir nachforschen, ob wir in Mitsprache des eben Ausgesprochenen sagen könnten: »Ja, so will ich es. Ich will mich den Forderungen unterstellen, mich fügen in die Macht eines Willens, mit Willen mitstehn.« Wir könnten uns prüfen, ob wir das wollen oder ob wir »nein« sagten oder ob wir gestehen müßten, daß wir weder das Ja noch das Nein vollziehen, sondern nur hierhergeraten sind und uns mittreiben lassen.

Wir haben keine Beschreibung vollzogen. Dieses »Wir sind da« meint nicht, eine Mehrzahl von Menschen ist vorhanden, sondern: »Wir sind da! Wir sind bereit! Es geschehe!«

Wir sind also durch eine Folge von Entscheidungen, ob so

oder so, hindurch, sind entschieden oder unentschieden. Irgendeine Entschiedenheit macht unser Selbst jetzt aus. Das kleine und enge Wir des Augenblicks der Vorlesung hat uns mit einem Schlag in das Volk versetzt, besser: uns klargemacht, daß und wie wir in das Volk versetzt sind. Es gilt also, statt weitläufiger Beschreibungen unseren Augenblick aufzugreifen, um allein ihm uns zu fügen, damit wir uns selbst in ihm auffinden. Einer *Reflexion* bedarf es dabei nicht.

Wir sehen deutlich, daß all das mit Wissenschaft nichts zu tun hat. Wir brauchen hier keine *Tatsachen*, noch stellen wir irgend etwas in seinem so und so vorhandenen Sein fest. Es läßt sich in objektivem Sinn nicht beweisen, ob wir aus dem Augenblick heraus mitgesprochen haben, durch die Entscheidung hindurchgegangen sind, ob wir eingelassen sind in das Geschehen. Die Rede hört sich an wie eine Feststellung, etwa die: Die Felder sind in diesen regenlosen Wochen zu trocken. Die Rede kann ja überdies auch eine bloße Redensart sein, die wir ohne Gedanken, auch ohne Willen mitgeredet haben. Oder aber wir sagten »Wir sind da, wir sind eingelassen« wirklich aus uns heraus und uns einlassend in den Augenblick.

Kein einzelner unter Ihnen kann von irgendeinem einzelnen in irgendeiner Weise feststellen, wie er sich entschieden hat. Auch Sie können nicht sagen, wie ich selbst meinen Vortrag gehalten habe, ob entscheidungsgemäß oder nur berichtend oder als Redensart. Dementsprechend sind wir selbst *wir*, je nachdem, *wie* wir sind, bei Gleichheit und Selbigkeit des Wortlautes. Wir sind *eigentlich* wir nur in der Entscheidung, und zwar jeder vereinzelt.

Es hat den Anschein, als müßten jetzt erst hinterher die einzelnen zusammengeschoben werden in die Mehrzahl. So ist es aber nicht. Die Entscheidung rückt den einzelnen nicht auf das Ich zurück, sondern weitet ihn zum Selbst-Dasein in der Erziehung. Indem er er selbst sein will, wird er gerade über sich hinausgeschickt in die Zugehörigkeit, der er sich in der Entscheidung fügt. In der Entscheidung ist jeder von jedem so

getrennt, wie nur ein Mensch getrennt sein kann. Das ist in jeder Entscheidung so, sogar in einer Entscheidung, die allein eine Gemeinschaft betrifft, etwa das Schaffen einer Freundschaft. Auch diese Entscheidung entfernt die sich Entscheidenden so weit, als nur eine Entfernung möglich sein kann. Solche Beziehungen gründen ja nicht in äußerer Nähe, so daß die Unselbständigen, die sich an andere anschmiegen, die für Freundschaft Geeigneten wären. Freundschaft erwächst nur aus der größtmöglichen inneren Selbständigkeit jedes einzelnen, die freilich etwas ganz anderes als Ichsucht ist. Trotz der entscheidungsmäßigen Trennung der einzelnen vollzieht sich hier ein verborgener *Einklang*, dessen Verborgenheit eine wesentliche ist. Dieser Einklang ist im Grunde immer ein Geheimnis.

Wo stehen wir jetzt in unserem Fragen? – Wir sahen, daß jetzt auch das Wir, von dem wir glaubten, wir könnten es beschreiben, sich nur in der Entscheidung bestimmt. Jetzt sehen wir, daß das Wir mehr ist als etwas bloß Verneinendes: das Wir ist kein Zusammenschieben von Personen zu einer bloßen Summe, das Wir ist ein entscheidungshaftes. *Wie* das Wir jeweils ist, ist abhängig von unserer Entscheidung, gesetzt, daß wir uns entscheiden.

In dem Augenblick, in dem wir das Wir als entscheidungshaftes begriffen haben, ist auch die Entscheidung über unser Selbstsein gefallen. Es fiel bereits eine Entscheidung, wer wir selbst sind, nämlich das *Volk*.

Wir sind aber im Verlaufe unserer Untersuchungen hellhöriger und achtsamer geworden, und so steigen uns auch hier Bedenken auf, wir könnten schon wieder aus der Bahn gekommen und aus der Richtung abgelenkt sein.

Wer sind wir selbst? Antwort: das Volk. Wir haben zu dieser Antwort eine Reihe von Bedenken und Zweifeln anzumelden.

1. Diese Antwort scheint reichlich rasch und daher oberflächlich gewonnen zu sein, aus der augenblicklichen Besinnung gegeben und gewonnen ohne nähere Begründung.

2. Die Antwort scheint unrichtig zu sein, denn wir, die wenigen,

können doch nicht mit dem Volk gleichgesetzt werden. Sie zeigt, wenn nicht Anmaßung, so doch Mangel an nötiger Unterscheidung.

3. Wenn schon unser Selbstsein in Zusammenhang gebracht wird mit dem Volk, so wäre doch zunächst zu sagen: Wir sind *ein* Volk, nicht *das* Volk.

Diese drei Gedanken laufen offensichtlich in eine Schwierigkeit zusammen: daß wir nämlich hier von etwas gesprochen haben, ohne zu sagen, was wir damit meinen. Es ergibt sich also die Frage: Was ist das, ein Volk?

Noch ein anderes erschwert das Verständnis. Wir sagten, das Wir ist ein entscheidungsmäßiges Wir. Nun ist aber doch gerade nicht in unseren Willen gestellt, ob wir zum Volk gehören oder nicht; das kann doch durch unsere Beschlußfassung nicht entschieden werden. Denn darüber ist schon immer, ohne unseren Willen, entschieden aufgrund unserer Abstammung, über die wir selbst nicht entschieden haben. Staatsangehörigkeit kann man vielleicht wollen, aber Volkszugehörigkeit nie. Was soll hier also eine Entscheidung?

Es treten hier also zwei wesentliche Zwischenfragen auf:

1. Was ist ein Volk?
2. Was heißt Entscheidung?

Wir werden sehen, daß beide Fragen in sich zusammenhängen.

Wir nehmen jetzt also im Fortgang unserer Leitfrage »Wer sind wir selbst?« einen für die Beantwortung der Zwischenfragen nötigen Aufenthalt.

§ 14. Beantwortung der ersten Zwischenfrage: Was ist das, ein Volk?

Die erste Frage läßt sich auf verschiedenen Wegen in Gang setzen. Wir nehmen absichtlich einen äußerlichen Ausgangspunkt, nämlich bei dem Wort »Volk«. Wir verfolgen kurz den Tatbestand, daß das Wort »Volk« in eine Mannigfaltigkeit von

Bedeutungen auseinanderläuft; hierfür geben wir Beispiele des geläufigsten Wortgebrauchs. Bei der Umschau des Wortes »Volk« bleibt uns aber bewußt, daß wir durch das Zusammennehmen der Wortbedeutungen und das Herausnehmen einer durchschnittlichen Bedeutung das Wesen des Volkes nicht zu fassen vermögen.

Wir hören Volkslieder und sehen Volkstänze, besuchen ein Volksfest. Wir beteiligen uns am Austragen der Listen in die Häuser zum Zwecke der Volkszählung. Maßnahmen werden getroffen zur Hebung und Sicherung der Volksgesundheit. Die völkische Bewegung will das Volk zur Reinheit seiner Stammesart zurückbringen.

Friedrich der Große nennt das Volk ein Tier mit vielen Zungen und wenig Augen. Am 12. November 1933 wurde das Volk befragt. Ein Polizeioberst kommandiert: »Jagt das Volk mit Knüppeln auseinander!« Am 1. August 1914 stand das Volk in Waffen. Vom deutschen Volk wohnen 18 Millionen außerhalb der Staatsgrenzen. »Volk« nennt Karl Marx die Gesamtheit der Werktätigen im Unterschied zu den Müßiggängern und Ausbeutern. Der Volksgeist ist in der Romantik der Wurzelgrund für Glaube, Dichtung und Philosophie. Religion ist Opium für das Volk.

Was heißt in all diesen Redewendungen »Volk«? Wenn einer von Volksbefragung redet und wenn die Polizei das Volk auseinanderjagt, meint dann »Volk« dasselbe?

Bei der Volksbefragung am 12. November 1933 ist das ganze Volk befragt worden. Freilich, befragt wurden nur die Stimmberechtigten. Gehören die anderen, die Minderjährigen, nicht zum Volk? Meinen wir nur die in den Listen abzählbare Summe der Wahlberechtigten?

Wird bei einer Volkszählung das Volk gezählt, dessen Volkslieder wir hören? Oder ist das Volk der Volkskunst überhaupt nicht zählbar, so daß wir im ersten Falle nur die Bevölkerung zählen? Liegt im Volksgeist der Romantik das Moment, das auch zum Volk gehört, das gesund erhalten bleiben soll? Betrifft die Volksgesundheit das Volk im Sinne von Karl Marx, oder gehören

die Bürger auch dazu? Ist das Volk in Waffen *das* Volk, das Friedrich der Große das Tier mit vielen Zungen und wenig Augen nennt?

Wir merken ohne weiteres hier ganz deutliche Unterschiede heraus, vermögen aber doch nicht sogleich, den Charakter dieser Unterschiede hinreichend zu fassen. Aber so weit die Bedeutungen auch auseinanderfallen, so gewiß spüren wir doch verschwommen eine verborgene Einheit.

Es liegt jetzt nahe, nach den Regeln der alten Logik die verschiedenen Begriffe aufzureihen, um auszusondern, was allen gemeinsam ist. So kommen wir zu einer ganz leeren Vorstellung: Volk als Menschenverband oder Volk als Lebewesen oder Organismus.

Aber weshalb lassen wir dem Wort nicht seine Vieldeutigkeit? Ist es denn notwendig, alles in die Zwangsjacke der Begriffe zu zwängen? Wir verstehen doch, was mit »Volk« gemeint ist. Gewiß, das kann genügen, etwa für die Ansprüche eines Verstehens auf der Ebene eines schnellen Zeitungslesers. Wenn diese Ebene entscheidend und maßgebend sein soll, dann könnten wir unsere Betrachtungen abbrechen. Wenn diese geläufige und in gewissen Grenzen berechnete Art des Verstehens aber nicht zureicht, was soll dann geschehen?

Keineswegs wollen wir ein Gesetz zur Normung der Sprache anstreben und befürworten, sondern wir wollen uns klarwerden, daß hier eine innere Vielfalt des Seienden zum Vorschein kommt. Dies eine, genannt »Volk«, erzwingt von uns, es nach verschiedenen Hinsichten zu erfahren und auszudeuten. Diese Zerfahrenheit ist das Zeichen für die verborgene Fülle des Wesens, aber auch für die Mannigfaltigkeit seines Unwesens. Um so strenger müssen wir darauf sehen, die gefragte Einheit hinreichend zu treffen.

Statt die Mannigfaltigkeit der Wortbedeutungen logisch zusammenzusehen und damit auf Begriffe zu sehen, soll ein vorbereitender Schritt nun so getan werden, daß wir auf das mit dem Wort gemeinte Seiende zu blicken suchen und die Blick-

richtungen herausholen, die sich in den verschiedenen Wortbedeutungen bekunden. Bei diesen verschiedenen Blickrichtungen wollen wir es jedoch nicht bewenden lassen; wir wollen vielmehr zu sehen versuchen, wie diese verschiedenen Blickrichtungen doch eine bestimmte Einheit dessen geben, was im Wort »Volk« zusammengehört.

So besteht nicht die Gefahr einer bloßen begrifflichen Zergliederung. Um uns auf diesem Weg nicht zu verwirren, zu verwirren durch Auflösung der Sache in Wortbedeutungen, werden wir aus unmittelbarer Erfahrung ausweisend und verstehend sprechen müssen.

Wiederholung

Wir hatten die Frage »Wer sind wir selbst?« so weit vorbereitet, daß wir versuchen konnten, uns eine Antwort zu beschaffen. Der erste Schritt war, daß wir das Wir näher zu bestimmen suchten:

1. durch eine Orts- und Zeitbestimmung,
2. durch den Versuch einer Darstellung des »Biologischen«.

Wir kamen auf diesem Wege aber nur dazu, das Wir gewissermaßen von außen – als eine Ansammlung einzelner Menschen – zu sehen.

Wir versuchten dann einen anderen Weg, nämlich aus dem Augenblick heraus. Wir sagten: Wir sind *da*, eingelassen in das Erziehungsgeschehen dieser Hochschule und damit eingefügt in den Beruf, den wir mit seinen Berufsaufgaben wollten, damit eingefügt in die Ordnung und den Willen eines Staates. Wir sind *da*, eingefügt in dieses Geschehen heute, wir sind *da* in der Zugehörigkeit zu diesem *Volk*, wir sind dieses Volk selbst.

Dies hört sich an wie eine beschreibende Feststellung über uns selbst, trotzdem hat es einen anderen Charakter. Der Mitvollzug dieser Lage ist eine Folge von Entscheidungen, durch die wir hier gehen, eine Folge, die jeder einzelne für sich vollzieht, so daß keiner von uns mit Bezug auf den anderen feststellen kann, ob die

Entscheidung vollzogen ist. Trotzdem wir uns in der Entscheidung vereinzeln, werden wir in dieser Entscheidung nicht auf uns selbst im Sinne eines Egoismus zurückgedrückt; durch diese Entscheidung werden wir vielmehr über uns hinaus- und in die Zusammengehörigkeit zum Volk hineingeschickt. In dieser Lage erwächst ein verborgener Einklang von uns selbst, so daß wir in der Tat »wir« sagen könnten.

Das Ergebnis »Wir sind das Volk« unterliegt nun wesentlichen Bedenken. Man kann sagen, daß wir mit dieser Frage zu rasch vorgegangen sind, daß wir einen Sprung gemacht haben, nämlich von uns selbst zum Ganzen des Volkes. Alle, die wir hier sind, die wenigen, beanspruchen, das Volk zu sein. Und schließlich müßten wir doch sagen: nicht *das* Volk, sondern *ein* Volk.

Das alles kann nicht entschieden werden, solange unbestimmt bleibt, was »Volk« heißt. So kamen wir vor die Frage: »Was heißt ›Volk‹?« Da nun die Zugehörigkeit zum Volk entscheidungshaft ist, ist damit eine weitere Frage verknüpft: »Was heißt hier Entscheidung?«

Wir haben die Aufklärung der ersten Frage in Angriff genommen. Wir gingen aus von einer äußerlichen Aufzählung der verschiedenen Begriffe von Volk. »Volk« im Sinne des Volksliedes, Volksfestes, Volksbrauches, der Volkszählung, Volksbefragung, »Volk« in der Bedeutung: das Volk wird auseinandergehetzt; Volk in Waffen, »Volk« als Tier mit vielen Zungen und wenig Augen, »Volk« im Sinne dessen, das zu seiner Eigenart zurückgebracht werden soll; »Volk« – idealisiert in der Romantik (Volksgeist); »Volk« als Gesamtheit der Werktätigen (Marx); »Volk« in der Wendung: Religion ist Opium für das Volk.

Die Aufgabe ist nun für uns nicht, im Sinne der alten Logik allgemeine Begriffe herauszudestillieren, sondern herauszustellen ist die Fragerichtung, in der das hier jeweilig mit »Volk« Angesprochene gemeint ist. Wir müssen sehen, ob innerhalb der verschiedenen Blickrichtungen eine eigentümliche Einheit zu fassen ist, auf Grund derer wir von »Volk« in mannigfaltiger Bedeutung sprechen können.

a) Volk als Körper

Bei einer Volkszählung wird das Volk gezählt im Sinne der Bevölkerung, der Bevölkerung, sofern sie den Volkskörper ausmacht, die Einwohnerschaft eines Landes. Dabei ist zu bedenken, daß bei einer staatlichen Veranlassung der Volkszählung nur ein ganz bestimmter Teil des Volkes erfaßt wird, nämlich derjenige, der innerhalb der Staatsgrenzen wohnt. Die Auslandsdeutschen sind nicht mitgezählt, gehören in diesem Sinne nicht zum Volk. Andererseits können auch solche mitgezählt werden, die, völkisch genommen, stammesfremd sind, zum Volk nicht gehören.

Volkszählung ist also nur Einwohnerzählung. Die Bevölkerungspolitik dagegen meint nicht die Einwohner, sie meint Lebenszusammenhänge wie die Familie, deren Gesundheit betreut werden soll. Hier ist Bevölkerung in ganz bestimmter Hinsicht genommen, als Volkskörper im Sinne des leiblichen Lebens.

Oft gebrauchen wir das Wort »Volk« auch im Sinne von »Rasse« (z. B. auch in der Wendung »völkische Bewegung«). Was wir »Rasse« nennen, hat einen Bezug auf den leiblichen, blutmäßigen Zusammenhang der Volksglieder, ihrer Geschlechter. Das Wort und der Begriff »Rasse« ist nicht weniger vieldeutig als »Volk«. Das ist kein Zufall, da beide zusammenhängen.

»Rasse« meint nicht nur Rassisches als das Blutmäßige im Sinne der Vererbung, des Erbblutzusammenhanges und des Lebensdranges, sondern meint zugleich auch oft das Rassige. Dies ist aber nicht beschränkt auf leibliche Beschaffenheit, sondern wir sagen z. B. auch »rassiges Auto« (wenigstens die Jungen). Das Rassige verwirklicht einen bestimmten Rang, gibt bestimmte Gesetze, betrifft nicht in erster Linie die Leiblichkeit der Familie und der Geschlechter. Rassisch im ersteren Sinne braucht noch lange nicht rassig zu sein, es kann vielmehr sehr unrassig sein.

»Volk« wurde jetzt also zunächst als Bevölkerung, Einwoh-

nerschaft, Zusammenhang der Geschlechter verstanden – das Volk als *Volkskörper*.

b) Volk als Seele

In den Volksliedern, Volksfesten und Gebräuchen zeigt sich das Gefühlsleben des Volkes, die gleichnishafte Prägung der Grundhaltung seines Daseins. Das Volk ist hier nicht mehr eine beliebige Bevölkerung und Einwohnerschaft, sondern ein bestimmter Umkreis von Menschen, eingefügt in gewachsene Siedlungen. Es ist nicht in einen beliebigen, beziehungslosen Landstrich gesetzt, sondern mit der Siedlung erst konstituiert sich das Volk mit seinen Gebräuchen, sie gibt dem Land auch sein Gepräge, z. B. durch die Nutzung der Wasserkräfte usw.; und selbst die Tier- und Pflanzenwelt wird durch die Siedlung mitgeprägt, wenn auch oft im negativen Sinn der Ausrottung. Umgekehrt ragt die so geprägte Landschaft hinein in das Tägliche des gemeinschaftlichen Daseins in der Wechselfolge seiner zeitlichen Geschehnisse von Geburt, Heirat, Tod und Jahreszeitenwechsel.

»Volk« ist hier genommen in seinem seelischen Gehaben – als *Seele*.

c) Volk als Geist

Aber mit dem Volk als Seele haben wir schon einen eingeschränkten Bezirk gegenüber dem Ganzen der Bevölkerung, das in einer Volkszählung erfaßt wird. Zur Bevölkerung gehören auch die vielen in den Hinterhäusern der Großstadt, für die es nicht einmal eine Witterung gibt; dazu gehören aber auch die vielen, die sich gar nicht zum Volk zählen, die das Volk mit Brauch und Sitten nur als ein Bestandstück, als Genußobjekt in einer Sommerfrische nehmen.

Hier stellt sich heraus, daß dieser eingeeengte Begriff von »Volk« auch die Bedeutung einer eigentümlichen Schichtung

impliziert: Volk ist hier eine bestimmte untere Schicht, die aber zugleich auch von sich aus im Triebhaften, oft auch im Unbeherrschten verharren will. Das Volk im letzteren Sinn ist aus dem Volksganzen gesehen, sofern es gesellschaftlich genommen wird. Zur menschlichen Gesellschaft gehört ein Volk als untere Schicht neben der eigentlichen, der sogenannten besseren Gesellschaft.

Wir haben also zwei Bedeutungen, die sich überkreuzen: einmal Volksganzen (wie romanische und germanische Völker), andererseits eine Scheidung in Volk (Pöbel) und bessere Gesellschaft. Diese Scheidung in Schichten tritt nicht allein in einer Besitz- oder Wirtschaftsgesellschaft auf, sondern ist auch in ständischer Gesellschaft möglich. Die Scheidung eines Volkes kann sich wiederum vollziehen aus Maßstäben und Gesichtspunkten, die aus der Weltkultur genommen sein können. Und die Entschlußkraft eines Volkes soll dieses zu seinem eigenen Gesetz zurückbringen.

In alledem, wo es sich um Gliederung, eigengesetzliche Ordnung, Entscheidung handelt, ist Volk als geschichtliches, als erkenntnismäßiges, als willensmäßiges, geistiges: Volk als *Geist*.

Zusammengefaßt haben wir drei Hinsichten herausgestellt, unter denen der Begriff »Volk« steht:

1. Volk als Körper / Leib,
2. Volk als Seele,
3. Volk als Geist.

Leib, Seele, Geist sind aber die Bestandstücke des Menschen. Ja, in der herrschenden Definition wird der Mensch gerade im Hinblick auf Leib, Seele, Geist bestimmt. So ist das Volk gleichsam als Mensch im Großen genommen.

Wo stehen wir jetzt mit unserer Antwort? Auf die Frage »Wer sind wir selbst?« haben wir geantwortet: »Wir sind das Volk.« Die Frage, der wir mit dieser Antwort entsprechen wollten, lautete: »Was ist der Mensch?« Wir hatten darauf geantwortet: »Der Mensch ist das Volk«, d. h. aber: Das Volk ist der Mensch im Großen.

Das ist keine Antwort, denn

1. wir antworten mit dem, wonach wir fragten;
2. mit unserer Antwort »Das Volk ist der Mensch im Großen, es ist das leibliche, seelische, geistige Große« sind ja nicht nur die Bestandstücke des Menschen aufgenommen, sondern sogar noch auf ein Größeres übertragen; diese Übertragung macht die Bestandstücke noch unbestimmter, verschwommener und fragwürdiger;
3. die Wesensbestimmung des Menschen als eines mit Vernunft ausgestatteten, geistgewaltigen Tieres nimmt den Menschen als ein irgendwie Vorkommendes, das beschrieben werden kann. Wir erkannten aber schon früher, daß wir damit den Menschen in seinem Selbstsein verfehlen. Deshalb hatten wir ja früher die *Wasfrage* in die *Werfrage* umgewandelt. Wir wollten gerade *den* Vorstellungen den Rücken kehren, nach denen der Mensch in der Zusammensetzung von Leib, Seele und Geist genommen wird. Jetzt biegen wir aber wieder in dieselbe Fragerichtung zurück. Diese Antwort ist in höchstem Grade zweifelhaft. Vielleicht können wir gar nicht antworten: »Wir sind das Volk.«

Bevor wir uns aber zur Aufgabe der Antwort entscheiden, müssen wir das Volk in seinem Wesen bestimmter zu fassen und diese Bestimmungen zu begründen suchen. Wir könnten uns zu diesem Zweck an eine neue Wissenschaft, die Soziologie, d. h. die Lehre von den Gesellschafts- und Gemeinschaftsformen, halten. Innerhalb der Soziologie wird Mannigfaches über den Begriff des Volkes gesagt, namentlich über die Abgrenzung der Gesellschaft gegen Staat und Reich usw.

Freilich muß hier darauf gesehen werden, woher die Definitionen genommen werden und ob sie nicht ins Leere abgleiten, ob diese Bestimmungen nicht grundsätzlich auf einem Irrweg sind, sofern Begriffe wie »Volk« und »Staat« überhaupt nicht definiert werden können, sondern als geschichtliche begriffen werden müssen, als einem jeweils geschichtlichen Sein zugehörig. Andererseits können wir aber auf einen bestimmt-einheitlichen Begriff des Volkes nicht verzichten.

Es wird darauf ankommen, die Frage nach dem Wesen des Volkes in demselben Stil zu beantworten, in dem wir überhaupt fragten – also in *der* Richtung der Frage, für die die Antwort »Wir sind das Volk« gegeben wurde: in der Richtung der Werfrage. Also auch hier dürfen wir nicht fragen: »Was ist ein Volk?«, um zu einer Allerweltsdefinition zu kommen, sondern: »Wer ist *dies* Volk, das wir selbst sind?«

Wir hörten schon, daß die Frage »Wer ist *dies* Volk, das wir selbst sind?« eine Entscheidungsfrage ist. Diese Frage stellt uns vor die weitere Frage: »Sind wir denn dieses Volk, das wir sind?« Das scheint eine merkwürdige Frage zu sein. Wie soll etwas, das ist, gerade nicht das sein, was es ist? Es gehört doch zum Wesen eines Seienden, daß es das ist, was es ist.

Aber vielleicht gilt dieser allgemeine Satz nur von ganz bestimmten Bereichen des Seienden und nicht von jedem. Es ist vermutlich sinnlos, von der Pflanze zu fragen: »Ist sie das, was sie ist?« Die Pflanze kann ihrem Wesen nach von diesem Wesen nicht abweichen.

Wie steht es aber mit dem Seienden, das hier in Frage steht, wie steht es mit uns selbst? Haben wir nicht den einzigartigen Vorzug, daß wir von unserem Wesen abirren und ihm untreu werden können, uns selbst verlieren und in das Unwesen unseres Wesens geraten und auf lange hinaus darin verharren können? Damit wäre aber die Frage »Sind wir das Volk, das wir sind?« gar nicht so sinnlos, wie es sich zuerst ausnahm. Die Frage »Sind wir das Volk, das wir sind?« ist vielleicht in höchstem Maße dringend und unumgänglich. Dann ist es aber mit unserem Selbstsein ganz eigenartig bestellt: Wir sind dann seiend nicht die, die wir sind.

Was meint hier nun »seiend« und »sind«? Wir haben bisher mit der Frage »Wer sind wir selbst?« gleichsam drauflosgefragt und gemeint, mit der Verwandlung der Wasfrage in die Werfrage sei es getan. Daß wir sind, steht außer Frage. Wer sollte auch nicht wissen, was »Wer sind wir?« heißt? Die Kirschen sind reif, das Wetter ist schwül. Jetzt zeigt sich aber: Wir sind, die wir

sind, in *der* Weise, daß wir vielleicht nicht *wir* sind. Dies »vielleicht« ist nicht Beigabe, sondern gehört notwendig dazu.

Dieses *Sind* und *Sein* steht unter einer Entscheidung. Mit der Wandlung der Wasfrage in die Werfrage sind wir *selbst*, ist nicht nur das Fragewort umgewandelt. Der ganze Sinn des Fragens ist ein anderer geworden, nicht nur das *Wir* ist entscheidungsgemäß, sondern auch das *Sein*. Deshalb die zweite Zweifelsanfrage: »Was heißt hier Entscheidung?« Sie muß gestellt werden, weil sonst auch die Antwort »Wir sind das Volk« unverständlich bleibt.

Dem Anschein nach steht die Volkszugehörigkeit ja nicht im Bereich einer Entscheidung, sondern über sie ist immer schon entschieden. Wir wissen aber gar nicht, was hier zunächst »Entscheidung« heißen soll, wir wissen somit nicht, was heißen soll: Das Volk hat Entscheidungscharakter. Wir haben aber gesehen, daß *Sein* in *Nichtsein* verwandelt werden kann, ohne dabei in das *Nichts* zu versinken, daß wir also nichtseiend doch sind.

§ 15. Beantwortung der zweiten Zwischenfrage: *Was heißt Entscheidung?*

Wir nehmen also die Frage »Was heißt Entscheidung?« auf und lassen die erste Zwischenfrage »Was ist ein Volk?« zunächst fallen. Wir haben nun die Vieldeutigkeit und Einseitigkeit der Ausrichtung auf den Menschen und seine Beschaffenheiten erfahren und haben die Frage »Wer ist dies Volk?« als Entscheidungsfrage gefaßt. »Wer ist dies Volk?« ist eine Frage, die als Entscheidungsfrage erst Klarheit gewinnt, wenn wir über Entscheidung als solche Bescheid wissen.

In den Bestimmungen zur Durchführung eines Wettkampfes heißt es bezüglich der Zuteilung des Kampfprieses: Bei Gleichheit der Leistungen entscheidet das Los. An der Art, wie das Los fällt (bei der Münze, ob das Bild sichtbar oder verdeckt ist), ist ablesbar, wem der Preis ausgehändigt werden soll. Der Losfall

scheidet den einen aus, und der Preis wird dem anderen zugewiesen. Aber strenggenommen wird hier im Vorgang der Auslosung gar nicht entschieden, weil das Los gar nicht entscheiden kann, gesetzt, daß wir bei Entscheidung ein Wählen zwischen Möglichkeiten mitverstehen. Im Fall der Auslosung wird durch den Zufall eine Scheidung des einen vom anderen, wird eine *Ausscheidung* herbeigeführt. Es wird geschieden zwischen, aber es wird nicht entschieden über.

Anders liegen die Dinge, wenn die Bestimmungen lauten: Bei gleichen Leistungen entscheidet der Kampfrichter. Hier ist Entscheidung, und zwar nicht deshalb, weil dabei über den einen und den anderen so oder so entschieden wird – insofern der Kampfrichter beide vor sich hat, ihre Leistungen kennt –, sondern es liegt hier Entscheidung vor, weil jetzt die Scheidung und Ausscheidung nur geschehen kann, indem der Kampfrichter *sich* entscheidet, und das besagt, sich für den einen gegen den anderen stellt.

Das Los fällt bloß, es entscheidet nicht im eben erörterten Sinne. Dieses Fallen wird ja nur gewollt, um einer Entscheidung auszuweichen. So steht hinter dieser Flucht vor einer Entscheidung doch eine Entscheidung, nämlich die: nicht zu entscheiden und nicht entscheiden zu wollen.

Im andern Fall entscheidet der Kampfrichter, er entscheidet sich als Zuteiler des Preises. Er wird in dieser Entscheidung der, der er sein soll, er wird *er selbst*. Vor dieser Entscheidung ist er noch gar nicht dieses Selbst. Er kann ja auch, trotzdem er die Entscheidung fällt, sich vor einer Entscheidung drücken, etwa indem er sich sagt: Ich spreche den Preis dem zu, der mir räumlich am nächsten steht. In diesem Fall entscheidet er – und doch nur ein Zufall.

Wir sehen hier: Erst die echte Entscheidung macht den Richter zu dem, der er sein soll, nicht dadurch, daß er über sich nachdenkt, sondern umgekehrt dadurch, daß er ganz von seinen Neigungen und Stimmungen und Vormeinungen absieht und ganz aus dem heraus entscheidet, woraus er entscheiden soll –

ohne reflektierendes Verhalten, also ohne egoistische Ichbezogenheit. Wir sehen schon hier den eigentümlichen Zusammenhang zwischen echter Entscheidung und eigentlichem Selbstsein.

Es ist nun für uns die Frage, wie es mit der Entscheidung steht, die wir vollziehen, indem wir sagen: »Wir sind eingeladen in das Erziehungsgeschehen dieser Hochschule.«

a) Entscheidung und Entschiedenheit

Wir sagten, wir sind eingeladen in das Erziehungsgeschehen dieser Hochschule. Wir sagten, dieses *Wir* und *Sind* sei entscheidungshaft. Es liegt eine Entscheidung vor im Sinne des Sichentscheidens jedes einzelnen, aber nicht so, daß der eine sich gegen oder für *den anderen* entscheidet, sondern für oder gegen *sich selbst*. Trotzdem ist das nicht etwa eine reflexive Entscheidung, sondern eine Entscheidung für das Eingelassensein oder wider dasselbe. Es steht nicht zur Entscheidung, ob wir hier faktisch vorhanden sind, sondern zur Entscheidung steht, ob wir mit-handeln wollen, ob wir mithandeln wollen oder zuwider. Diese Entscheidung ist nicht in dem Augenblick zu Ende, da sie gestellt wird, sondern sie beginnt dann erst und dauert an, sie wird zur *Entschiedenheit*.

Im Falle der Preiszuteilung dagegen ist mit dem Vollzug der Entscheidung die Sache beendet. X bekommt seinen Preis, und der Sportbericht meldet, daß die Entscheidung gefällt ist. Die Entscheidung aber, die *wir* fällen, ist mit dem Vollzug nicht beendet, sondern sie beginnt erst. Worin besteht diese Entscheidung, da wir ja nicht ins Unbestimmte hinein uns entscheiden können? Eine Entscheidung so im allgemeinen ist immer *keine* Entscheidung; wir können uns immer nur für *dieses* und *nur* für dieses entscheiden. Wir wollen aber auch nicht ins Leere hineinphilosophieren, sondern wir fragen nach dem Begriff nur, um uns zu entscheiden.

Worin besteht diese Entscheidung? Etwa in dem einmaligen

Akt, den ich jetzt vollziehe (oder in der vorigen Stunde vollzog), indem ich mich gleichsam zusammenreiße, die Zähne zusammenbeiße und mit hartem Gesichtsausdruck sage »Ich bin entschieden« – worauf dann alles beim alten bleibt? Dieses »Ich habe mich entschieden« wird ausgesprochen in der Form der Vergangenheit, ist aber im Wesen ausgerichtet auf das, was sich begibt und wie es sich begibt, nämlich die Fortsetzung des bisherigen Erziehungsgeschehens: ich habe mich entschieden, nicht mehr zu bummeln, mein Examen zu bauen, die Zeugnisse zu erwerben; ich will dann die praktische Berufsausbildung gewissenhaft betreiben, meinen Posten ausfüllen und so ein braver Mann und ein brauchbares Glied der Volksgemeinschaft werden.

Es könnte sich nun einer darauf berufen, daß eine Entscheidung solcher Art heute nicht mehr nötig bzw. selbstverständlich sei, da ja die Studentenschaft 1933 die Parole ausgegeben hat, daß die Zeit des verbummelten Studenten vorbei sei. Und doch bleibt die Möglichkeit, daß diese brave Entschiedenheit bei all ihrer Ordentlichkeit sich dem eigentlichen Geschehen verschließt. Man wird sagen, das ist ja heute nicht mehr möglich. Der heutige Student wird die Pflichten der SA und der Fachschaft usw. bejahen und erfüllen. – Wird er damit beweisen, daß er sich in das heutige Geschehen eingelassen hat? Keineswegs. Erstens kann man all diesen Dienst erledigen, ohne vom Geschehen berührt zu werden. Und zweitens ist es gar nicht ausgemacht, daß diese Einrichtungen bei all ihrer inneren Notwendigkeit imstande sind, das Erziehungsgeschehen dieser Hochschule wirklich umzugestalten. Sie könnten ein beiläufiges, wenn auch notwendiges Erziehungsmittel bleiben – und sie werden es bleiben, solange die Hochschule sich nicht aus der neuen Wirklichkeit heraus nach ihrem inneren Gesetz umgestaltet hat.

Man wird sagen: Das geschieht ja jetzt. Man will die Universität umgestalten, etwa in den alemannischen Raum hineinstellen. Doch dadurch, daß man über die Landschaft der Universität redet, wird die Universität nicht anders – wo doch

nicht einmal zwei Prozent der Lehrer und Schüler die Sprache dieser Landschaft sprechen und verstehen.

Man beginnt ja jetzt auch, die Vorlesungen zu kürzen, z. B. bei den Mediziniern von fünf auf drei Stunden. Das ist vielleicht sehr angebracht. Damit ist aber nicht gewährleistet, daß die Vorlesungen besser werden, denn vielleicht werden damit nur die alten Vorlesungen zusammengezogen. Ebensowenig ist sicher, daß ein Seminar besser wird, wenn man es statt in den vier Wänden auf einer grünen Wiese stattfinden läßt.

Der Rektor kann heute statt in dem althergebrachten Talar in der SA-Uniform auftreten. Hat er damit bewiesen, daß die Universität sich gewandelt hat? Es ist höchstens verschleiert, daß im Grunde alles beim alten bleibt. Wir können uns vollkommen in die neuen Pflichten und Einrichtungen einstellen und uns doch dem eigentlichen Geschehen verschließen.

Im Grunde, wird man nun sagen, hat man mit der Bestimmung der Hochschule als Lehranstalt noch gar nicht von der eigentlichen Aufgabe der Hochschule gehandelt. Es soll nicht nur gelehrt werden, was zur prompten Abrichtung für den Beruf dient, sondern es soll geforscht werden, die *Wissenschaft* soll gefördert werden. Viele meinen daher, die vielgerügte Forschung sei die Grundlage für das Lehren und es breche wieder die Zeit an, da derjenige als Idealstudent angesehen wird, der die Gestalt eines mißglückten Privatdozenten hat. Doch auch damit kann man dem eigentlichen Geschehen sich verschließen. Man möchte hier zwar den Vorzug der Auffassung retten, daß sich die Lehre auf die Forschung zu gründen habe, weil sonst die Lehre versandet und in öden Paukbetrieb ausartet. Doch so richtig diese Auffassung zu sein scheint, so krankt sie doch an einem wesentlichen Irrtum. Man kann ein ausgezeichnete Forscher und doch gar nicht imstande sein, das Ganze seines Wissensgebietes zu übersehen. Und ein »guter Lehrer« kann bloß ein geschickter Pauker sein.

Es handelt sich hier weder um Forschung noch um Lehre, sondern darum, vom Wesen der Dinge, von denen jene gehalten

werden, aus dem Ganzen heraus bedrängt und ergriffen zu sein. Die heutige Diskussion ist nur das Zeichen davon, daß man noch nicht begriffen hat, worum es sich handelt; sie gibt das Zeugnis dafür, daß wir auch jetzt noch in dem Zustand sind, in dem die Hochschule ihrem Ende zueilt. Die Auflösung in Fächer ist das Ende der Universität, das schon seit Jahrzehnten da ist, weil seit langem eine einheitliche erzieherische Grundkraft fehlt. Ist kein einheitliches schöpferisches Vermögen und Selbstbehaupten der deutschen Volkskraft mehr da, sondern nur noch die Versteifung auf das Bisherige?

Wir beklagen nicht die Auflösung, nicht das Ende, sondern die Tatsache, daß man dieses Ende verschleiert, durch allerlei zuzudecken versucht – gerade auf seiten derer, die revolutionieren und nicht merken, daß wir nur noch einen Leichnam konservieren, eine Scheineinheit.

b) Die Entschlossenheit als Eingerücktheit des Menschen
in das künftige Geschehen

Was soll mit all dem gesagt sein? – Daß wir uns für die Erledigung der heutigen studentischen Verpflichtungen entscheiden, für Examen, Reform, für die Folgen der wissenschaftlichen Arbeiten – mit all diesen Entscheidungen verschließen wir uns, statt uns dem eigentlichen Geschehen aufzuschließen. Diese Entscheidungen sind ja nur die Bejahung des Bisherigen; es geschieht kein Sichöffnen, keine *Entschlossenheit*, sondern eine blinde Versteifung auf das, was gang und gäbe ist, auf das Bequemliche.

Es ist eine merkwürdige Lage entstanden: Auf der einen Seite stehen die, die sich darum kümmern, diesem Bau ein möglichst großes Dach mit Blitzableitern zu verschaffen; das Fundament werden sie später nachliefern. Auf der anderen Seite sind jene, die das Heutige bejahen, aber das Bisherige nicht lassen, einen Schritt vorwärts tun und zwei zurück. Auf beiden Seiten ist keine echte Entscheidung.

Es ist ein Irrtum zu meinen, an der deutschen Universität gäbe es eine Reaktion. Es gibt keine Reaktion, weil keine Umwälzung (Revolution) da ist, und diese ist nicht, weil man nicht begriffen hat, wo man anfangen soll. Gewisse Leute wollen eine Revolution auch gar nicht; es könnte sich nämlich herausstellen, daß sie sich dabei als höchst überflüssig erweisen.

So hat es mit der Entscheidung, in der wir augenblicklich stehen, eine merkwürdige Bewandnis für den Begreifenden – eine Bewandnis, die ihn aus der Unruhe nicht mehr herauskommen läßt. Es genügt nicht, dies bloß nachzureden, sondern es gilt zu begreifen, daß hinter all dem eine unheimliche Zweideutigkeit des Lebens und des Handelns sich festsetzen kann.

Aber wie sollen wir die Entscheidung anders vollziehen? Es macht sich auch hier jenes geltend, daß wir in gewisser Weise wir selbst sind, aber doch nicht *eigentlich* in diesem Sein stehen. Dies ist nicht durch Reden, sondern nur durch wurzelhafte Um-erziehung zu überwinden – und wird auch überwunden werden.

Wir faßten unsere Entscheidung in die Rede »Wir sind eingelassen in das Erziehungsgeschehen der Hochschule«, betonten, dieses *Wir* und *Sind* sei *entscheidungsmäßig*. Wir erwarteten eine Klärung dieser Rede von einer begrifflichen Auseinandersetzung dessen, was wir »Entscheidung« nennen. Es ergab sich, daß die Entscheidung, die wir da meinten und vielleicht vollziehen, im Grunde gar keine eigentliche Entscheidung in dem Sinne ist, wie wir sie beanspruchen und eine »Entschlossenheit« nannten. Es gilt zu sagen, was wir hiermit meinen, oder besser: Es gilt, in eine *Entschlossenheit zu kommen* oder die Möglichkeit dafür vorzubereiten.

Die Entscheidung, wie wir sie bisher meinten, war Vollzug einer bejahenden oder verneinenden Wahl des Heutigen und des Bisherigen. Dieses Entscheiden, diese Entschiedenheit ist ein Sichverschließen vor dem Geschehen, statt ein Aufschließen dieses Geschehens. Nun könnten wir vielleicht sagen: Entschiedenheit und Entschlossenheit sei dasselbe. Es seien nur zwei Worte für dieselbe Sache. – Wir gebrauchen aber das Wort »Ent-

schlossenheit« auf Grund einer neuen Sicht auf das Wirken. Wir sind entschieden für etwas, für dieses Etwas ist eine Entscheidung gefallen. Trotzdem können wir die Ausführung und die Folgen dieser Entscheidung nicht nur aufschieben, sondern uns vor allem mit der Sache nicht weiter befassen und bei Gelegenheit darauf zurückkommen. Der Raucher hat sich entschieden, das Rauchen aufzugeben, will aber erst nächste Woche damit beginnen. Er ist entschieden, aber nicht entschlossen. Es ist sicher, daß er in drei Wochen noch raucht.

Wir sind entschlossen zu etwas – darin liegt, daß dasjenige, wozu wir entschlossen sind, ständig vor uns steht, all unser Sein bestimmend; es beschäftigt uns nicht gelegentlich, sondern die Entschlossenheit gibt unserem Sein eine ganz bestimmte Prägung und Beständigkeit. Damit ist keine Beschaffenheit gemeint, die einer mit sich herumträgt, so wie wir sagen: Er ist ein entschlußfähiger Mensch. In der Entschlossenheit ist der Mensch vielmehr in das *künftige Geschehen eingerückt*. Die Entschlossenheit ist selbst ein Geschehnis, das, jenem Geschehen *vorgreifend*, das Geschehen ständig mit bestimmt.

Die Entschlossenheit ist ein Geschehnis, nicht in der gewöhnlichen Bedeutung irgendeines Vorkommens, nicht irgendein Akt, sondern die Entschlossenheit hat ihre eigene Beständigkeit in sich, so daß ich gar nicht nötig habe, den Entschluß zu wiederholen. Wenn ich den Entschluß wiederholen muß, beweise ich, daß ich noch nicht entschlossen bin. Die Entschlossenheit ist ein *ausgezeichnetes* Geschehnis in einem Geschehen.

DRITTES KAPITEL

Die Frage nach dem Wesen der Geschichte

Mit der Entschlossenheit stehen wir im Bezirk der Geschichte, nicht in irgendeinem beliebigen Bereich von Begebenheiten, sondern in dem, was wir in einem betonten Sinn Geschichte nennen und jetzt zu behandeln haben.

Wir haben nun freilich nicht die Anmaßung, hier die Frage nach dem Wesen der Geschichte zu entwickeln, geschweige denn zu beantworten. Andererseits muß gesagt werden, daß die Frage nach dem Wesen der Geschichte nichts anderes ist als unsere Leitfrage: »Wer ist der Mensch?« Denn nur der Mensch hat Geschichte, weil nur er allein Geschichte sein kann, sofern er und je nachdem er ist.

Was ist Geschichte? Es sieht so aus, als gingen wir immer weiter von unserem Thema ab. Wir begannen mit der Frage: »Was ist die Sprache?« Dies führte uns zu den Fragen: »Was ist der Mensch?« – »Wer ist der Mensch?« – »Wer ist das Selbst?« – »Was ist Volk?« – »Was ist Entscheidung?« – »Was ist Geschichte?« Wie kommen wir dabei zum Thema der Logik: »Was ist das Wesen der Sprache?« – Wir handeln fortgesetzt vom Wesen der Sprache, ohne daß es uns durchschaubar ist.

Die Frage nach dem Wesen der Geschichte unterliegt ganz denselben Schwierigkeiten wie die Leitfrage. Deshalb ist es das Gegebene, die Frage im Rahmen unserer Erörterungen zu halten. Trotzdem ist es notwendig, einen weiteren Überblick über das Wesen der Geschichte zu geben, um zu begreifen, worauf es uns hier ankommt.

*§ 16. Die Bestimmung des Wesens der Geschichte
gründet im Geschichtscharakter des jeweiligen Zeitalters.*

*Das Wesen der Wahrheit –
bestimmt durch das geschichtliche Dasein*

Wir verzichten darauf, einen Bericht über die bisher oder heute geltende Auffassung der Geschichte zu geben oder sie zu kritisieren. Wir stellen vielmehr an den Beginn unserer Erörterungen den Satz: Die Bestimmung des Wesens der Geschichte gründet in dem jeweiligen Geschichtscharakter des Zeitalters, aus dem heraus diese Bestimmung vollzogen wird.

Es gibt keine schlechthin verbindliche Umgrenzung des Wesens der Geschichte an sich. Es hat keinen Sinn, die mittelalterliche Geschichtsauffassung auf unser Zeitalter zu übertragen; ebenso sinnlos ist es, jene Geschichtsauffassung als falsch zu bezeichnen. – Aber dann gibt es ja keine absolute Wahrheit! Allerdings nicht. Es ist an der Zeit, daß wir uns das Befremden darüber abgewöhnen und endlich damit Ernst machen, daß wir vorerst noch Menschen sind und keine Götter.

Daraus aber, daß es keine absolute Wahrheit für uns gibt, dürfen wir nicht folgern, daß es überhaupt keine Wahrheit für uns gibt. Unter Wahrheit verstehen wir die Offenbarkeit von Seiendem, welche Offenbarkeit uns in das Sein des Seienden einfügt und bindet – jeweils nach der Seinsart des Seienden, das hier in die Offenbarkeit eingeht. Was für uns wahr ist in diesem Sinne von Wahrheit, das genügt vollauf für ein Menschenleben.

Es bedarf keiner Allerweltswahrheit, die für jedermann wahr und deshalb für keinen verbindlich ist. Eine Wahrheit wird dadurch nicht weniger Wahrheit, daß sie nicht von jedermann zugeeignet werden kann. Aber auch wenn jedermann einer Wahrheit zustimmen kann, braucht diese Wahrheit nicht wahr zu sein; und umgekehrt kann ein einzelner in der Wahrheit stehen, in der andere nicht stehen, weil sie dafür nicht reif sind. Diese Wahrheit wird dadurch nicht etwa falsch.

Wie steht es aber nun mit folgender Überlegung: Wenn es für

uns schon keine absolute Wahrheit gibt, so muß doch wenigstens der Satz »Es gibt keine absolute Wahrheit« absolut wahr sein. Damit gibt es *doch* absolute Wahrheit, und der Satz »Es gibt keine absolute Wahrheit« ist durchbrochen.

Diese Schlußfolgerung ist ein formales Kunststückchen. Aus dem Satz »Es gibt keine absolute Wahrheit« folgt aber nicht, daß der Satz selbst absolut wahr sei; er ist nur für uns wahr. Es gilt mit der Erkenntnis Ernst zu machen, daß wir zwar immer in der Wahrheit gewisser Bezirke und Stufen stehen, daß aber gerade eben mit dieser Offenbarkeit des Seienden eine Verborgenheit der Dinge gesetzt ist und geschieht, ja sogar eine Verstellung und Verdrängung, und daß diese Unwahrheit nicht harmlos wie in einem Verschlag neben der Wahrheit steht, sondern daß diese Unwahrheit unser Stehen in der Wahrheit ständig beherrscht.

Diese Wahrheit über die Wahrheit ist auch nur für uns wahr. Der Zusatz »wahr für uns« hat aber gar keinen Sinn, da ja der Bezug auf uns zur Wahrheit gehört.

Mit dem hier kurz Angedeuteten ist gesagt, wie es mit der Wahrheit unseres Fragens, d. h. aber mit der Wahrheit der Philosophie, steht. Es wird häufig die Meinung vertreten, die Philosophie müsse als die höchste Wissenschaft standpunktsfrei sein. Man hat dies zum Prinzip erheben wollen. Aber einen Standpunkt muß es geben, ohne Standpunkt kann man nicht stehen. Es handelt sich nicht um Standpunktsfreiheit, sondern darum, daß ein Standpunkt erkämpft wird. Es handelt sich um eine Standpunktsentscheidung. Dies ist nicht Sache einer Philosophie, die in den Wolken schwebt, sondern ist Sache des philosophierenden Menschen, bestimmt durch sein geschichtliches Dasein.

§ 17. Die Vieldeutigkeit des Wortes »Geschichte«

Diese Frage nach dem Wesen der Wahrheit haben wir nicht zufällig entfaltet, sondern notwendig, ist sie doch aufs engste mit der Frage nach dem Wesen der Geschichte verknüpft. Geschichte ist das Auszeichnende für das Sein des Menschen, ist die auszeichnende Bestimmung in der Frage nach dem Wesen des Menschen.

Wenn wir jetzt die Frage nach dem Wesen der Geschichte aufnehmen, könnte man denken, wir haben willkürlich entschieden, was Geschichte sei, nämlich Geschichte sei das Auszeichnende für das Sein des Menschen. Man könnte einerseits einwenden, daß es Menschen und Menschengruppen (Neger wie z. B. Kaffern) gibt, die keine Geschichte haben, von denen wir sagen, sie seien geschichtslos. Andererseits aber hat das tierische und pflanzliche Leben eine jahrtausendelange und wechselvolle Geschichte. Dafür geben die Versteinerungen ein lehrreiches Zeugnis. Ja, nicht nur das Leben, worunter wir das Tier und die Pflanze begreifen, sondern auch die ganze Erde hat ihre Geschichte. Wir verfolgen doch diese Geschichte, z. B. die Veränderungen der Erdkruste. Der Geologe verfolgt die Geschichte der Erde in ihren Zeitaltern. Es gibt also auch außerhalb des menschlichen Bezirks Geschichte, andererseits kann innerhalb des menschlichen Bezirkes Geschichte fehlen wie bei den Negern. Also wäre Geschichte keine auszeichnende Bestimmung des menschlichen Seins.

Wir können nicht verbieten, die Worte »Entwicklungsgeschichte« und »Erdgeschichte« zu gebrauchen. Die Frage bleibt nur, was wir da mit »Geschichte« meinen. Man spricht ja auch von der Geschichte Friedrichs des Großen, der Geschichte des Bauernkrieges, der Geschichte der protestantischen Theologie. Verstehen wir hier unter »Geschichte« dasselbe wie in den Wendungen »Geschichte der Erdzeit« und »Entwicklungsgeschichte der Säugetiere«?

»Geschichte« und »Geschichte« ist offenbar nicht dasselbe.

Wenn das so ist, müssen wir dieser Vieldeutigkeit nachgehen und sie an der Wurzel fassen. Denn es handelt sich hier nicht bloß um eine Unregelmäßigkeit des Sprachgebrauchs. Darin zeigen sich vielmehr ein bestimmtes Schwanken und eine Unsicherheit der Grundstellung zu den wesentlichen Bezirken, die wir im Wortgebrauch jeweilig aussprechen und ansprechen. Diese Unsicherheit weist zurück auf eine eigentümliche Entwurzelung unseres Seins, in die wir verfangen bleiben und die wir durch keine Normung des Sprachgebrauchs befestigen können.

a) »Geschichte« als Eintreten in die Vergangenheit.
Naturgeschichte

Meint »Geschichte« und »Geschichte« dasselbe? Wenn ja: Was ist dann Geschichte? Wenn nein: In welcher Richtung liegen die wesentlichen Unterschiede?

Hier wie dort können wir sagen, daß es sich um Vorkommnisse handelt, die aufeinanderfolgend und aufeinander wirkend in der Zeit sich abspielen und gewisse Zeitabschnitte ausfüllen, daß diese so gekennzeichneten Vorkommnisse mit der Zeit vergehen, das heißt in die Vergangenheit eingehen und als das in die Vergangenheit Eingegangene der Geschichte angehören. »Geschichte« meint hier allemal die zeitliche Abfolge der in die Vergangenheit wegsinkenden Reihe von Vorkommnissen. Diese Abfolge bekommt im Vergehen eine Geschichte. Es ist dabei gleichgültig, in welchem Bereich von Vorkommnissen diese Abfolge sich abspielt.

Wenn wir »Geschichte« so nehmen, dann hat auch die Natur Geschichte. Machen wir Ernst mit diesem Begriff von Geschichte – »Geschichte« als wegsinkende Reihe von Vorkommnissen –, dann ist sogar die Abfolge der Umdrehungen eines Propellers am Flugzeug Geschichte. Es geschieht ja etwas. Und doch sträuben wir uns, hier von Geschichte zu reden. Wir setzen ja gerade die Natur gegen die Geschichte ab, unterscheiden

Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Vorsichtig nennen wir letztere nicht »Geschichtswissenschaften« – und sind damit der Schwierigkeit enthoben, daß der Geologe, der Erdgeschichte behandelt, und der Zoologe, der Entwicklungsgeschichte behandelt, zu den Naturwissenschaftlern gehört und nicht zu den Historikern. Doch wo steht hier die Mathematik, die angeblich sicherste Wissenschaft? Ist sie eine Naturwissenschaft, weil sie von den Physikern und Chemikern gebraucht wird? Oder ist sie eine Geisteswissenschaft, obwohl der Philologe ohne sie auskommt?

Auch die Natur, die lebendige wie die nichtlebendige, hat ihre Geschichte. Aber wie kommen wir dazu zu sagen, daß Kaffern geschichtslos seien? Die haben doch ebensogut Geschichte wie die Affen und Vögel. Oder haben Erde, Pflanzen und Tiere vielleicht doch keine Geschichte? Zwar scheint es unbestreitbar, daß das, was vergeht, alsbald der Vergangenheit angehört; aber nicht jegliches, was vergeht und der Vergangenheit angehört, braucht in die Geschichte einzugehen.

Wie ist es mit den Umdrehungen des Propellers? Dieser mag sich tagelang drehen – es geschieht dabei doch eigentlich nichts. Wenn das Flugzeug freilich den Führer von München zu Mussolini nach Venedig bringt, dann geschieht Geschichte. Der Flug ist ein geschichtliches Geschehen, aber nicht das Laufen der Maschine, obzwar der Flug nur geschehen kann, indem die Maschine läuft. Und doch ist nicht nur das Zusammenkommen der beiden Männer Geschichte, sondern das Flugzeug selbst geht in die Geschichte ein und wird vielleicht später einmal im Museum aufgestellt. Der geschichtliche Charakter hängt aber nicht von der Anzahl der Umdrehungen des Propellers ab, die in der Zeit vergangen sind, sondern von dem aus dieser Zusammenkunft der beiden Führer sich ergebenden künftigen Geschehen.

b) »Geschichte« als Eintreten in die Zukunft

In die Geschichte eingehen heißt also nicht einfach, daß etwas Vergangenes, bloß weil es vergangen ist, zur Vergangenheit gerechnet wird. Ja, es ist überhaupt fraglich, ob das Eingehen in die Geschichte immer besagt, in die Vergangenheit gleichsam überwiesen zu werden. Wenn ein geschichtsloses Volk in die Geschichte eintritt, meinen wir mit »Geschichte« nicht die Vergangenheit, sondern die Zukunft, die das in die Geschichte eintretende Volk mitbestimmt. Ebenso kann dieses Volk aber auch aus der Geschichte herausgesetzt werden; es ist gleichsam außerhalb, an den Strand gesetzt, es hat keine Zukunft mehr. Wir haben also das Merkwürdige, daß ein Volk in die Geschichte (Vergangenheit) eingeht, indem es aus der Geschichte (Zukunft) herausgesetzt wird.

Zweideutig ist die Geschichte. Und wie verworren denken wir über die Geschichte und unser eigenes Sein, gesetzt, daß die Geschichte den eigensten Charakter unserer Seinsart ausmacht! Es wird deutlich, daß ein geschichtsloses Volk, das nachmals in die Geschichte eintritt, in ganz anderem Sinne geschichtslos ist als die Erde. Die Erde kann weder in die Geschichte eintreten noch aus ihr heraustreten, sie hat mit Geschichte nichts zu tun. Kann sie es aber nicht doch? Die südliche Balkanhalbinsel ist vor mehr als zweitausend Jahren in die Geschichte eingegangen. Ein Höhenzug, ein Fluß kann Ort für weltgeschichtliche Entscheidungsschlachten werden. Wir reden von »historischem Boden«, sagen, daß ein ganzer Landstrich gleichsam mit Geschichte geladen sei.

Der Erdboden geht also auch in die Geschichte ein. Aber das Ereignis dieses Eingehens ist kein Vorkommnis in der Ordnung der Abfolge der Veränderungen in der Erdkruste. Vielmehr ist das Geschehen, in das der Erdboden eingeht, die Geschichte, die die *Völker* machen. Und die Völker treten nicht in die Geschichte ein, als wäre das ein bereitstehender Raum, in dem sie Unterkunft finden, eine vorhandene Bahn, die sie nur zu durch-

laufen hätten, sondern »Geschichte machen« heißt: *den Raum und Boden erst zu schaffen*. »Machen« heißt hier nicht herstellen in dem Sinne, wie man ein Ding herstellen und aufbewahren kann. Obgleich ein Volk seine Geschichte macht, ist diese Geschichte doch nicht das Gemächte des Volkes; das Volk seinerseits wird durch Geschichte gemacht.

Damit ergibt sich hier eine neue Zweideutigkeit: Ein Volk trägt seine Geschichte vor sich her in seinem Wollen und wird doch andererseits durch die Geschichte getragen. Die erste Zweideutigkeit – daß das Volk in die Geschichte eingeht, indem es aus ihr heraustritt – hängt mit der zweiten zusammen. In jedem Fall wird deutlicher: Geschichte ist nicht nur Ablauf von Vorkommnissen. Strenggenommen hat daher die Erde auch keine Geschichte. Aber warum denn nicht? – Weil der Mensch dabei nicht beteiligt ist und weil nur der Mensch geschichtlich ist. Was am Menschen ist geschichtlich? Die Veränderung der Magensäfte, der Blutkreislauf, das Grauwerden der Haare – ist das Geschichte? Oder ist das Geschichte, daß ein Mensch gezeugt und geboren wird, altert und stirbt? Das soll ja bei Hund und Katze auch vorkommen.

Und doch ist die Geburtsstunde Albrecht Dürers und die Todesstunde Friedrichs des Großen Geschichte. Wenn ein Hund verendet oder eine Katze wirft, ist das keine Geschichte, höchstens, daß eine alte Tante eine Geschichte daraus macht. Die Geburtsstunde Dürers und die Todesstunde Friedrichs des Großen sind nicht deshalb Geschichte, weil sie nachträglich (post festum) bedeutsam geworden sind, sondern in sich ist die Geburt des Menschen schon Geschichte. – Was heißt das? Der Hinweis darauf, daß es sich hier um menschliche Dinge handelt, kann uns zunächst nicht viel erklären – zumal wir ja gerade dabei sind zu fragen, wer der Mensch sei. Die Berufung darauf, daß die Geschichte nur dort geschehe, wo Menschen sind, erweist uns in diesem Falle keinen Dienst.

Wir haben die Geschichte auf das Sein des Menschen eingengt. Aber auch nichtmenschliches Seiendes, wie z. B. das

erwähnte Flugzeug des Führers, kann geschichtlich werden durch ein eigentümliches Eingehen in die Geschichte, das ein eigenes Geschehen darstellt. Wir bestimmen, mit dieser Einschränkung, *Geschichte als Sein des Menschen* und weisen »Tiergeschichte« und »Erdgeschichte« als nichtssagend zurück. Die Geschichte ist ein auszeichnender Charakter des menschlichen Seins.

Aber dieses menschliche Sein sollen wir ja gerade erst aus dem Begriffe des Wesens der Geschichte begreifen! So gehen wir wieder einmal im Kreis: Die Geschichte bestimmen wir aus dem Menschen und den Menschen aus der Geschichte. Wir gehen im Kreis und sind deshalb auf dem rechten Weg. Es bleibt uns nur die Fortsetzung des eingeschlagenen Weges: die vorläufige vergleichende Betrachtung des menschlichen Seins als Geschichte im Vergleich mit dem nichtgeschichtlichen Sein der Erde, der Pflanzen und Tiere. Es genügt nicht, die Bewegung der Erdkruste und die Lebensvorgänge auf der einen Seite und das menschliche Geschehen auf der anderen Seite in der Weise zu unterscheiden, daß wir nur so ungefähr und gefühlsmäßig die Unterschiede ahnen und das übrige einer Phrase überlassen. Der Unterschied muß als in der inneren Verfassung des betreffenden Seinsbereiches liegend begriffen werden.

§ 18. *Menschliches Geschehen als im Wissen und Wollen
sich vollziehend und bleibend: die Kunde*

Die Erdveränderungen sind mechanisch-physikalisch als Geschiebe bestimmbar. Pflanzliches und tierisches Leben ist eigentümlich triebmäßige Einheit eines Lebensganzen. Das menschliche Geschehen dagegen ist *willentlich* und deshalb *wissend*, und zwar nicht nur jeweils *in sich selbst*, so daß Wissen und Wille mitbestimmend wäre für das menschliche Geschehen in seinem Vollzug, sondern auch insofern, als dieses Geschehen als Geschehen im Wissen und gewissermaßen auch im

Wollen *bleibt* – daß somit eine *Kunde* davon bewahrt bleiben kann und daß deshalb dieses Geschehen *erkundbar* ist.

Ein jahrhundertealter Wald hat nicht nur keine Aufzeichnungen und Berichte, sondern er hat überhaupt keine Kunde von seinem Absterben. Die Ameisen, die Raubzüge unternehmen, bewahren diese nicht, sie lassen ihre Vergangenheit gleichsam hinter sich; sie können sie nicht einmal vergessen, sie haben von dem, was mit ihnen vor sich geht, keine Kunde. (Dies ist nicht empirisch, sondern metaphysisch zu erweisen.) Dagegen erwächst im willentlichen und wissentlichen Geschehen des Menschen immer zugleich eine Kunde, in der es erreichbar ist und sich immer wieder ankündigt.

Für das Erkunden haben die Griechen das Wort *ιστορία* gebraucht. Dieses Wort bekam erst im Verlauf ihrer eigenen Geschichte die Bedeutung von »Geschichtskunde«. Das Wort bedeutet heute als »Historie« das Wissen um die Geschichte. *Geschichte* ist ein Ereignis, sofern es *geschieht*. *Historisch* ist ein Geschehen, sofern es in einer *Kunde* steht, *erkundet* und *bekundet* ist. Ist das Historische nur eine Zugabe zum Geschichtlichen? Oder gibt es nur dort Geschichte, wo es Historie gibt, so daß sich der Satz »Keine Geschichte ohne Historie« ergibt?

Wiederholung

Wir fragten nach dem Wesen der Geschichte. Diese Frage wurde neuerdings, d. h. im vergangenen Jahrhundert, in den Raum der Geschichtsphilosophie eingezwängt – genauso wie die Sprache in den Raum der Sprachphilosophie. Wir vermeiden diese Einspannung der Geschichte aus denselben Gründen, aus denen wir die Einspannung der Sprache vermieden haben. Hier wie dort ist ein wesentlicher Grund maßgebend: Geschichte ist keine Sache eines bestimmten örtlichen Bereiches, sondern greift unmittelbar in die letzten Fragen der philosophischen Erkenntnis ein.

Wir haben die Wahrheit bestimmt als Offenbarkeit des Sei-

enden, kraft derer wir in das Seiende eingefügt und gebunden sind. Wir haben eine absolute Wahrheit gelehnet. Das bedeutet aber nicht, daß wir die These von einer nur relativen Wahrheit vertreten; Relativität ist lediglich Beliebigkeit. Die Zurückweisung des Standpunktes der absoluten Wahrheit bedeutet zugleich die Zurückweisung des ganzen Verhältnisses von absolut und relativ. Wenn man in diesem Sinn nicht von absoluter Wahrheit sprechen kann, kann man auch nicht von relativer Wahrheit sprechen. Das ganze Verhältnis ist schief.

Wir haben zunächst die These »Geschichte ist die auszeichnende Seinsart des Menschen« gebildet. Dagegen haben wir aber Bedenken geltend gemacht. Geschichte haben auch außermenschliche Bezirke; so reden wir von Erdgeschichte und Entwicklungsgeschichte der Tiere. Andererseits gibt es aber auch geschichtslose menschliche Stämme und Völker. Der Begriff der Geschichte erwies sich somit als vieldeutig. Was ist hier durchgängig unter »Geschichte« gemeint? Oder was verstehen wir unter »Geschichte«, wenn wir den Begriff auf den Menschen einengen?

Der weitere Begriff von Geschichte meint: in der Zeit verlaufende Abfolge, die in die Vergangenheit zurücksinkt. Damit können wir jede Abfolge »Geschichte« nennen. Wir können von hier aus die Frage stellen, inwieweit die Umdrehungen des Propellers Geschichte sind und inwieweit und in welchem Sinn wir einem Flugzeug Geschichte zusprechen können. Letzteres ergibt sich nur da, wo menschliches Handeln und Geschehen im Spiel ist. Wir können demgemäß nicht bei Tier und Pflanze von Geschichte sprechen.

Um von vornherein klare Begriffe festzulegen: Das, was wir im ganz weiten Sinne als »Geschichte« fassen, meint jegliche Art von Veränderung. Es ist der allgemeinste Begriff von *Bewegung*. Wir sprechen einmal vom bloßen *Ablauf* eines mechanischen Geschehens; dann – bei einer Bewegung innerhalb der Sphäre des Lebens – von *Vorgang*; und von *Geschehen* sprechen wir im Bereich des Menschen (= Geschichte).

	Bewegung	
Ablauf	Vorgang	Geschehen
(Erde)	(Leben)	(Mensch)

Mit diesem weiteren Begriff von Geschichte können wir sagen, daß auch ein geschichtsloses Volk Geschichte hat.

Wenn wir auch die einzelnen Formen von Bewegung – Ablauf, Vorgang, Geschehen – hier nicht systematisch durchdenken können, so wird die Richtung des Fragens und Abhebens doch deutlich; es wird jedenfalls deutlich, daß allein dort, wo der Mensch ist – nicht als Lebewesen, sondern als Mensch –, Geschichte geschieht.

Wir haben in diese Richtung weiterzugehen und die Abhebung dieses spezifisch menschlichen Geschehens gegenüber den anderen Seinsbereichen bestimmter zu vollziehen. So geschieht dieses Bewegtsein, das Bewegen des Menschen, als ein *willentliches* und damit *wissendes*. Auf Grund dessen, daß dieses Sichbewegen ein willentlich-wissendes ist, tritt es in eine bestimmte Kunde von sich selbst und ist deshalb erkundbar und anderen zu künden. Wir sagten, zu Geschichte gehört überhaupt diese Kunde. Wenn wir »Kunde« durch das griechische Wort »Historie« ersetzen, so ist keine Geschichte ohne Historie.

Wenn wir nun dieser These in der Absicht nachgehen, das Geschehen als eigentümliche, durch Kunde gekennzeichnete Bewegungsart zu begreifen, scheint sich eine Schwierigkeit aufzutun: Das Geschehen ist zwar willentlich-wissendes, aber nicht allein der Wille und das Wissen bestimmen geschichtliches Handeln. Dieses bleibt vielmehr der Macht der Verhältnisse, den Zufällen verhaftet – Zufälle, genommen als das Tor, durch das die Mächte in das Geschehen Einlaß finden.

Aber auch dann noch, wenn wir diese Einschränkung beachten, bleibt diese Betonung der Historie, der Geschichtskunde, offenbar eine Unmöglichkeit:

1. Es muß doch jeweils Geschichte geschehen sein, bevor sie in eine Kunde eingeht und weiterhin Gegenstand einer Historie wird.

2. Es kann Geschichte geschehen, ohne daß wir Kunde davon haben. Vieles geschieht, von dem wir keine Kunde haben, und dieses Geschehen ist nicht das unwichtigste.

So ist die Verkoppelung von Geschichte und Geschichtskunde so widersinnig wie etwa der Satz: Keine Natur ohne Naturwissenschaft. Was kümmert sich die Geschichte um Geschichtswissenschaft? Letztere ist zwar auf jene angewiesen, aber nicht umgekehrt jene auf diese.

§ 19. Das Verhältnis von Geschichte, Geschichtskunde (Historie) und Geschichtswissenschaft

Wir haben aber gesagt: Keine Geschichte ohne *Historie*, woraus hervorgeht, daß wir *Historie* nicht mit *Geschichtswissenschaft* gleichsetzen, sondern mit Bedacht in weiterem Sinne fassen. Die Geschichtswissenschaft ist die prüfende und ordnende Ausgestaltung einer geschichtlichen Kunde. Sie geht über ein zufälliges Erfahren von Merkwürdigkeiten und Zufälligkeiten hinaus und zielt auf einen geschlossenen Zusammenhang des Geschehens und die Darstellung desselben. Kunde (*Historie* im griechischen Sinne) ist nur die Vorform der Geschichtswissenschaft. In der Geschichtswissenschaft muß die Geschichte Objekt sein. Wir werden versuchen, auf dem Wege über eine Erörterung der Geschichtswissenschaft einen Einblick in die Geschichte zu bekommen.

Aus der obigen Auffassung der Geschichtswissenschaft ergibt sich die merkwürdige Folgerung: Wenn die Geschichtswissenschaft die Kunde (*Historie*) in einen geschlossenen Zusammenhang bringt und wenn die Kunde zu unserem Geschehen als solchem gehört, dann muß doch ein geschichtliches Zeitalter um so geschichtlicher werden, je umfassender und strenger die herrschende Geschichtswissenschaft sich ausbaut und ausbreitet. Es ist aber offenbar nicht so. Eine blühende Wissenschaft mit der größten Verfügung über Quellenbestände, mit der ge-

ordnetsten Organisation, der ausgebildetsten Technik und den wohlvorbereiteten Kongressen kann das Gegenteil bewirken und eine Abschnürung von der Geschichte sein, ein Verkennen des geschichtlichen Geschehens und eine Lähmung und Verkehrung des geschichtlichen Seins.

Wir reden hier aber nicht von bloßer Möglichkeit, sondern von Tatsachen. »Historiker« (Geschichtswissenschaftler) haben am schwersten und spätesten begriffen, wie Geschichte geschieht, nicht deshalb etwa, weil sie »politisch anders eingestellt sind«, sondern weil sie eben Historiker sind, Historiker, wie sie die heutige Geschichtswissenschaft seit Jahrzehnten heranzieht. Das soll keine Herabsetzung der Wissenschaft sein. Wir müssen uns aber darüber klar sein: Nicht jeder, der in einem Archiv arbeitet, nicht jeder Professor, nicht jeder Geschichte lehrende Studienrat ist schon Historiker im ursprünglichen Sinn des Wortes, d. h. mit einem wesentlichen Bezug zur Geschichte. Freilich gebrauchen wir diesen Ausdruck auch in weiterem Sinne, und »Historiker« meint dann solche, die sich mit *Geschichtswissenschaft* beschäftigen. (Und manchmal verstehen wir unter »Historie« sogar ein gut gelungenes Nikolausfest.)

Aber Geschichtswissenschaftler können sich und uns von der Geschichte aussperren – wie es auch solche gibt, die sich mit der Medizin beschäftigen und keine Ärzte sind, solche, die sich ihr Leben lang mit Philosophie beschäftigen und nie Philosophen werden. »Historiker« kann jener sein, der sich lediglich um das Ansehen, Blühen und Gedeihen der *Wissenschaft* kümmert; daß der Gegenstand dieser Wissenschaft dann auch *da* ist, ist dabei im Grunde belanglos.

Aber haben wir mit einem solchen Hinweis auf die Fragwürdigkeit der Geschichtswissenschaft unseren Satz »Keine Geschichte ohne Historie« nicht widerlegt? Die durch die Geschichtswissenschaft geordnete Historie kann in der Tat abseits von der Geschichte stehen, ihrer Erfassung Abbruch tun und demgemäß nicht in der Geschichte stehen, sie hemmen und

unterbinden. Aber ist dieses Unterbinden und Hemmen des geschichtlichen Seins etwa kein Verhältnis zur Geschichte? Ist dies verhängnisvolle und hartnäckige Geschehen eben nicht vielmehr ein Beweis für unseren Satz, daß Geschichte durch Kunde mit bestimmt ist?

Andererseits ergibt sich, daß die Geschichtswissenschaft, wie sie ein hemmendes Verhältnis haben kann, auch ein förderndes haben kann. Es kommt nur darauf an, ein solches Verhältnis zu *schaffen*. Voraussetzung dafür ist, daß Klarheit darüber herrscht, wie Geschichtswissenschaft zur Kunde sich verhält, ob Wissenschaft die höhere Form der Kunde darstellt oder umgekehrt, ob die Geschichtswissenschaft nur hinsichtlich der Echtheit und Klarheit der Kunde bestimmt wird, ja daß *diese* erst entscheidet, ob Geschichtswissenschaft notwendig ist oder nicht.

An sich ist Geschichtswissenschaft ebensowenig notwendig wie irgendeine andere Wissenschaft, zumal etwas geschichtswissenschaftlich unrichtig sein kann, was als *Geschichtskunde* doch sehr wesentlich ist – eine Möglichkeit, vor der der Spießbürger schaudern muß. (Zum Glück ist er ja nicht der Gegenstand der Geschichte.)

(Es war z. B. ein Mißgriff der Geschichtswissenschaft, als sie Spenglers Werk »Der Untergang des Abendlandes« zu widerlegen suchte. Dies ist ihr zwar weitgehend gelungen. Es hat sich damit aber gar nichts geändert; die Untergangsstimmung wurde gleichwohl weiterhin gefördert, und in kurzer Zeit arbeitete die Wissenschaft in den Blickrichtungen Spenglers. Der Wert von Spenglers Werk wird nicht durch die hohe Auflagenziffer bestätigt; diese spricht vielmehr für die geistlose Schwachköpfigkeit des Publikums.)

Die Richtigkeit geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis verbürgt noch nicht die Wahrheit einer Kunde; ebensowenig muß umgekehrt das geschichtswissenschaftlich Unrichtige geschichtlich und kundlich wirksam sein.

Aus alldem wird zweifelhaft, ob wir von der Geschichtswissenschaft her das Wesentliche über die Geschichte erfahren.

Deshalb muß das Verhältnis der Geschichtswissenschaft zur Geschichtskunde näher bestimmt werden.

Unter *Geschichtskunde* verstehen wir die *jeweilige Art und Weise der Offenbarkeit, in der ein Zeitalter in der Geschichte steht*, so zwar, daß diese Offenbarkeit das geschichtliche Sein des Zeitalters mit trägt und mit leitet.

Wie verhält sich die so verstandene Kunde zur Geschichtswissenschaft? – Wir wollen hier keine förmliche Definition der Geschichtswissenschaft geben. Es genügt die Kennzeichnung der heute vorherrschenden wissenschaftlichen Haltung. Diese bestimmt sich aus der maßgebenden Gesamtvorstellung von Wissenschaft überhaupt. Der Wissenschaftsbegriff erwächst aus der leitenden Vorstellung von Wissen. Der Begriff des Wissens gründet im jeweiligen Verständnis und der jeweiligen Auffassung des Wesens der Wahrheit. Das Wesen der Wahrheit ergibt sich aus der Grundstellung des Menschen im Ganzen des Seins. Diese Grundstellung wird beherrscht von der Art und Weise, wie der Mensch im Seienden steht; sie wird davon beherrscht, *wer* der Mensch ist und ob und wie der Mensch fragt und diese Frage beantwortet. Das also ist die Entscheidung, in der *wir selbst* stehen.

Diese ganze Verkettung kann nicht im einzelnen durchgesprochen werden, muß aber im Blick stehen, wenn wir die Frage nach der Wissenschaft aufwerfen. Die heutige Auffassung der Wissenschaft hängt vom herrschenden Wahrheitsbegriff ab: der Übereinstimmung der Aussage mit dem Gegenstand. Die Wissenschaft muß daher objektiv sein, und diesem Streben nach Objektivität werden alle Mittel und Erfahrungsweisen dienstbar gemacht. Es gilt, die Abfolge, die Verflechtungen und Verzahnungen der Geschichte möglichst lückenlos darzustellen, alle Umstände und Wirkungen zu beachten und dies alles in völliger Unvoreingenommenheit darzustellen.

In der Mitte des Geschichtsgeschehens steht der Mensch, seine Werke und Leistungen, seine Taten und sein Versagen; so ergibt sich die Notwendigkeit, über den Menschen hinreichend

objektiv unterrichtet zu sein. Deshalb wird empfohlen, sich mit Psychologie und Charakterologie zu beschäftigen, womöglich auch mit Psychoanalyse. Da der Mensch aber auch in Gesellschaft lebt, hat man noch die Soziologie darübergebaut. Viele Historiker verzichten dagegen auf Psychologie und Soziologie und suchen die Menschenkenntnis, die sie offenbar brauchen, bei den großen Dichtern, in den großen Geschichtsgestalten, in Lebensbeschreibungen. Wieder andere begnügen sich mit der alltäglich-natürlichen Menschenkenntnis und berufen sich auf den gesunden Menschenverstand. Nach dem jeweiligen Menschenbild und dem Leitbild von den menschlichen Dingen muß der Historiker dann seine Objekte gleichsam anpeilen, und nach diesem jeweiligen Bild fällt dann die Darstellung und die Art der Untersuchung aus – bis hinab zur Quellenkritik.

Selbst wenn ein Historiker die ganze Verflechtung der Ursachen zusammenstellt und sämtliche Zusammenhänge bearbeitet, so z. B. des Zusammenbruchs Preußens 1807 – es kann trotz der Objektivität fraglich bleiben, ob in seinem Werk eine Kunde vom damaligen Geschehen gewonnen und vermittelt ist. Der Rezensent kann zwar ausführlich berichten, daß das Werk einen großen Fortschritt darstellt, und der Lehrer im Gymnasium danach greifen, um im Unterricht davon Gebrauch zu machen – seine Buben können sich dennoch langweilen und an diesem Zeitalter wissenschaftlich vorbeigeführt werden. Eine Kunde von dieser Geschichte wird ihnen dann nicht werden, weil der Lehrer keine Kunde hat, sondern ein Werk wissenschaftlichen Ehrgeizes in Händen hält.

Weshalb fehlt diese Kunde, von der man meint, sie sei etwas Gewöhnliches? Weil man sich um die Vermehrung der Literatur *über* die Dinge kümmert und nicht um die Geschichte, d. h. die *Dinge selbst*. Weshalb bleibt die Geschichte totes Objekt? Weil die Historiker nicht imstande sind, die Geschichte lebendig und wahr zu machen, weil sie diese nicht in Bezug zur Gegenwart bringen. Sie versuchen es nicht. Sie stehen in der Wissenschaft und besorgen deren Blühen. Sie schildern ein bloß Damaliges ab.

Weshalb aber soll ein Vergangenes durch Bezug auf die Gegenwart lebendiger werden? Hierbei wäre freilich Voraussetzung, daß die Gegenwart geschichtlich lebendig erfahren wird. Oder meint man, das Gegenwärtige und Heutige stehe gleichsam von selbst vor den Augen und der Nase, während das Vergangene weg ist? Das ist freilich in gewisser Weise richtig. Ein Strudel von Ereignissen, eine ungezählte Fülle von Tatsachen ist im Heutigen unmittelbar greifbar. Aber wer verbürgt, daß dieses Geschehen, von dem wir sagen, daß etwas »los« ist, die *Geschichte* sei und nicht das bloß alltägliche Vielerlei?

Wenn ein Historiker dieses Heutige aufgreift und mit journalistischer Geschicklichkeit darstellt und dazu die Vergangenheit in Beziehung setzt und Entsprechungen feststellt, z. B. Xenophon als »Major« bezeichnet – wird er dadurch die vergangene Geschichte lebenswahr machen? Vielleicht ist die Geschichte der Gegenwart noch schwerer zu fassen als die der Vergangenheit, denn zur Vergangenheit haben wir doch einen gewissen Abstand, und den Abstand braucht man, um ein Objekt zu sehen – doch den Abstand nicht allein, sonst müßte, je weiter etwas zurückliegt, um so objektiver dargestellt werden können.

Andererseits liegt darin, daß der Historiker auf das jeweilige Gegenwärtige blickt und es in Beziehung zur Vergangenheit setzt, noch nicht das Verfängliche. Es wird vielmehr *darin* liegen, *worin* die gegenwärtige Geschichte erfahren wird. Bei jedem Geschehen gibt es jenes, was Lärm macht und Getöse, es gibt Aufmachung, Gerede, Betrieb, Machenschaft, Unternehmung, Schein der Zufälle, Leidenschaft des Unbeherrschten, das Formlose, die täglich feststellbaren Ereignisse. Alles das gehört zur Geschichte so notwendig wie das Tal zum Berg. Und doch ist das nicht im eigentlichen Sinn Geschichte, sondern Ungeschichte. Dieses Ungeschichtliche ist scharf zu scheiden vom Geschichtslosen. Das Leben von Pflanze und Tier kann nie ungeschichtlich sein, weil es ein *Geschehen* als Seinsart nicht kennt. Ungeschichte gibt es nur dort, wo Geschehen ist. Dieses Geschehen braucht aber nicht immer Geschichte zu sein.

Was wir hier die Ungeschichte nennen, soll, trotz des verneinenden Ausdrucks, nicht etwa herabgesetzt oder moralisch abgewertet werden. Mit den Maßstäben *gut* und *böse* kann das Geschichtliche nicht begriffen werden. Etwas sittlich Gutes kann sehr ungeschichtlich sein, und etwas Unmoralisches kann sehr geschichtlich sein. Gut und böse sind ebensowenig Maßstäbe für das Geschehen wie Fortschritt und Rückschritt.

Dieses Ungeschichtliche tritt nun zuerst in den Gesichtskreis. Die Bezugnahme auf das Ungeschichtliche kann die Darstellung zwar eingänglicher machen, aber keineswegs braucht Geschichte damit erfaßt zu sein. Auch innerhalb der Vergangenheit wird oft zunächst nur das Ungeschichtliche greifbar, die sogenannten *Tatsachen* und das, was man darüber geredet und gemeint hat. Dieses Ungeschichtliche ist das, was am ersten und leichtesten zum Objekt gemacht werden kann. Deshalb braucht die »Objektivität« der Geschichtswissenschaft noch keine Kunde vom Geschehen zu gewährleisten.

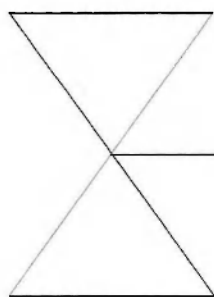
Die Geschichtskunde ist mit der Geschichte also so geheimnisvoll verhaftet, daß wir auf dem Wege über die Wissenschaft in dieses Verhältnis in der Tat nicht einzudringen vermögen. Gesetzt, daß die Kunde zur inneren Verfassung des geschichtlichen Geschehens gehört, so müssen wir *vom Geschehen her* klarstellen, inwiefern zu dieser Art des Seins so etwas wie Kunde gehören kann. Die Frage nach dem Verhältnis der Kunde zur Geschichte kann auf Grund des bisher Gewonnenen so weit umgrenzt werden, daß wir die innere Zugehörigkeit der Kunde zur Geschichte als solcher begreifen.

Wiederholung

Wir sind mit unserer Frage nach dem Wesen der Geschichte an eine entscheidende Stelle des gesamten Fragezusammenhangs gekommen, so daß es angebracht erscheint, diesen Zusammenhang, wenn auch nur ganz äußerlich, durch eine Aufreihung der wesentlichen Kennworte uns zu vergegenwärtigen. Wir haben

uns die Aufgabe einer Thematisierung der *Logik* gestellt. Diese hat den *Logos* zum Thema, welchen wir als *Sprache* bestimmten. Es erhob sich die Frage: »Was und wie ist Sprache, und zu welchem Bereich des Seins gehört sie?« Sprache ist eine auszeichnende Bestimmung des *Menschen*. Daher fragten wir: »Was ist der Mensch?« Die Frage »Was ist der Mensch?« hat sich gewandelt in die Frage: »Wer sind wir *Selbst*?« »Selbst« groß geschrieben, denn der Selbstcharakter ist das Wesentliche.

Die erste Antwort, die wir gaben, lautete »*Volk*«. Wir haben diese Antwort zugleich als *entscheidungsmäßige* Antwort charakterisiert. Das Wesen der Entscheidung haben wir in der *Entschlossenheit* gesehen. Die Entschlossenheit aber ist kein einmaliger Akt, sondern ein *Geschehen*, kraft dessen wir in das Geschehen, in dem wir stehen, eingefügt werden. Daraus entsprang die Frage: »Was ist *Geschichte*?«



Logik
Logos
Sprache
Mensch
Wer sind wir selbst?
Volk
Entscheidung
Entschlossenheit
Was ist Geschichte?

Wenn wir den *Gang* der Fragen als das Entscheidende nehmen, so sind wir gleichsam aus der größtmöglichen Begriffsweite (nämlich des Denkens) zu sich immer mehr verengenden Begriffen und mit der Spitze der Frage auf uns selbst gestoßen; und von dieser Frage nach uns selbst kamen wir wieder in die Weite bis zu der Frage nach der Geschichte, in der wir stehen. Wir sind dadurch nicht vom Anfang abgekommen, sondern wir können die Reihenfolge der Fragen jederzeit umdrehen, so daß wir wieder an den Anfang kommen. Die Fragefolge muß fortgesetzt

erneuert werden, gerade bei *philosophischen* Fragen. Jede Antwort stellt hier das bisher Erreichte auch wieder in Frage. Anders verhält es sich in der *Wissenschaft*.

Die Frage nach der Geschichte und ihrem Wesen haben wir so angesetzt, daß wir zunächst Geschichte in einem ganz weiten Sinne genommen haben: Geschichte der Erde, der Lebewesen. Wir haben dabei gesehen, daß dieser weite Begriff von Geschichte, als *Ablauf* von Vergangenheit, zwar berechtigt ist, daß der Begriff in diesem weiten Sinne aber gleichwohl nicht ausreicht zur besonderen Kennzeichnung der Geschichte im engeren Sinn dessen, woran der Mensch beteiligt ist. Die Geschichte wurde abgehoben gegen Bewegung im Sinne des *Ablaufes* und *Vorganges*, sofern es sich bei Geschichte um den Menschen handelt und das vom Menschen getragene Geschehen immer auch ein willentliches und wissendes ist.

Von dieser Bestimmung aus war ein eigentümlicher Zusammenhang zwischen Geschichte und Offenbarkeit von Geschichte, d.i. *Geschichtskunde*, ins Auge zu fassen. Wir sind dazu übergegangen, einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Geschichte und Geschichtskunde zu behaupten.

Die nähere Betrachtung führte dazu, die Frage nach der *Geschichtswissenschaft* aufzurollen. Diese ist eine bestimmte Ausformung der Kunde, in bestimmten Hinsichten geordneter, kritisch prüfend, umfassend; sie kann in der Ausführung mustergültig sein. Trotz alledem verbürgt die Geschichtswissenschaft nicht ohne weiteres den Zugang zur Geschichte, sondern es kann sein, daß die Geschichtswissenschaft uns gerade abschirmt von der Geschichte; aber ebensogut kann auch eine Hinführung und ein Versetzen in das geschichtliche Geschehen möglich sein – wenn sie dem entspricht, von dem sie handelt. Wir sahen dabei, daß die heutige Geschichtswissenschaft und die des neunzehnten Jahrhunderts unter dem wesentlichen Einfluß *des* Wahrheitsbegriffes steht, nach dem Wahrheit die Übereinstimmung von Aussage und Objekt ist. Daß Objektivität und Sachgemäßheit eine notwendige Bestimmung der Ge-

schichtswissenschaft ist, wird von uns nicht bestritten. Es ist nur die Frage, wie und als was das Objekt bestimmt ist.

Es war nicht zweifelhaft, daß der Mensch in der Mitte der Geschichte steht. Daher wurde im neunzehnten Jahrhundert die Forderung erhoben, die Geschichtsforschung müßte auf Psychologie, Charakterologie, Soziologie gegründet werden. Das war auch die Veranlassung zur Errichtung des Lamprecht-Instituts in Leipzig. Trotzdem konnte sich diese groteske Vorstellung nicht halten, wenngleich bei einer breiteren Öffentlichkeit diese Stellungnahme noch neuerdings verfochten wurde.

Es war daher die Frage, wie die Geschichtswissenschaft ursprünglich begründet werden kann, damit sie nach ihren eigenen Gesetzen gleichsam vollkommen ist. Doch auch wenn das erreicht ist, wie heute behauptet wird, kann es trotzdem sein, daß die Geschichtswissenschaft nicht eigentlich der Geschichte nahekommt, daß für sie Geschichte ein totes Objekt bleibt.

Wir sahen aber, daß die Forderung, die Geschichtswissenschaft mit der Gegenwart in Beziehung zu bringen, zweifelhaft ist. Wenn wir nämlich das Heutige in seinem Geschehen verfolgen – in der Absicht, daß wir dadurch die eigentliche Geschichte erfassen –, so zeigt sich, daß alles geschichtliche Geschehen eine Ungeschichte mit sich führt: das Zwangsläufige, das Alltägliche. Diese Ungeschichte ist nichts Negatives; sie verhält sich zur Geschichte wie das Tal zum Berg. Diese Ungeschichte ist aber nicht auf die Gegenwart beschränkt, sondern geht ebenso in die Vergangenheit über, und hier ist sie wiederum das, was an dieser zunächst ins Auge fällt.

Das Ergebnis dieser Überlegungen zeigt demnach, daß das Geschehen als solches ungeschichtlich und zugleich auch eigentlich geschichtlich ist; Geschichte trägt diese Zweideutigkeit in verborgener Weise in sich.

§ 20. Geschichte in ihrem Verhältnis zur Zeit

Unser Fragen nach dem Wesen der Geschichte werden wir nun nur auf das Geschehen ausrichten, um den Geschehenscharakter der Geschichte zu fassen. Die Frage nach der Kunde ist dabei zurückzustellen.

In unseren Überlegungen haben wir durchgängig von einer Kennzeichnung der Geschichte Gebrauch gemacht, die die ge-
läufigste ist, so daß wir sie gar nicht weiter nachprüfen, nämlich die Kennzeichnung der Geschichte als das *Vergangene*. Es geht hier also um die Geschichte in ihrem Verhältnis zur Zeit. Freilich hat die Erörterung des Verhältnisses der Geschichtswissenschaft zur Zeit dazu geführt, daß nicht allein die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart für das geschichtliche Sein eine Rolle spielt, und zwar nicht nur zur Verlebendigung der Darstellung; es wurde vielmehr gefordert, daß die jeweils erreichte geschichtliche Gegenwart gleichsam der Richtpunkt ist für das abgelaufene Geschehen. Gegenwart und Vergangenheit charakterisieren also die Geschichte. Dagegen fällt der dritte Bereich, die Zukunft, bei der Frage nach dem Wesen der Geschichte offenbar aus.

Wir können uns das am Verhältnis der *Geschichtswissenschaft* zur *Zeit* verdeutlichen. Man kann dem Historiker aufgeben, die Gegenwart einzubeziehen, aber man kann ihm nicht zumuten, daß er die Zukunft einbezieht – er müßte denn schon Prophet oder Wahrsager sein. Erfahrungsmäßig kommen ja die Dinge immer anders, als man denkt. So ist dieses Wahrsagen nicht nur unmöglich, sondern es wäre auch verwirrend und gänzlich nutzlos.

Die Wissenschaft von der Geschichte ist aber schon ein bestimmter *Ausbau* der Geschichtskunde. Die Geschichte und die Bestimmung des Geschichtlichen selbst kann jedoch nicht ganz ohne den dritten Bereich, die Zukunft, durchgeführt werden. Denn wenn wir etwa sagen, daß bisher ungeschichtliche Völker in die Geschichte eintreten und von jetzt ab mitbestimmend für die Zukunft werden, so ist offensichtlich, daß Geschichte und

Geschehen im Hinblick auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt sind.

Die Erörterung des Verhältnisses von Geschichte und Zeit kann zu einer wesentlichen Bestimmung der Geschichte führen. Allerdings ist der Bezug der Geschichte zur Zeit so offensichtlich und selbstverständlich, daß wir fast Bedenken tragen, uns darüber auszusprechen. Denn nicht nur das Geschehen in der Geschichte, sondern auch das Geschehen im weitesten Sinne, jede Art von Bewegung verläuft doch in der Zeit. Damit kann *jede* Art von Bewegung im Hinblick auf die Zeit bestimmt, ja auch *berechnet* werden. Was folgt hieraus? – Daß wir durch die Bezugnahme auf die Zeit nicht das *Auszeichnende* der Geschichte zu fassen bekommen. In der Zeit verläuft ja auch die Bewegung des Lebens und des Leblosen in der Natur (Vorgang und Ablauf).

Der Faktor *tempus* kommt als derjenige vor, der jedes Geschehen, jede Art von Bewegung mitbestimmt. Man hat die Zeit sogar als vierte Koordinate, als vierte Dimension, gefaßt und hat von einer vierdimensionalen Welt gesprochen. Darin kommt zum Ausdruck, daß jegliche Art von Bewegung durch die Zeit bestimmbar ist, wobei die zahlenmäßige Bestimmungsart des Zeitcharakters je nach Bereich verschieden sein kann. Die mit Zeit rechnende Geschichtswissenschaft kann zwar nicht den Faktor *t* angeben, wohl aber Geschichtszahlen als die kalendermäßigen Angaben von Daten, durch die eine Zeitdauer umgrenzt wird. Aber obgleich *tempus* und Geschichtszahl in ihrem Bestimmungscharakter verschieden sind, ist doch allemal bei Natur und Geschichte die Zeit als ein Rahmen und eine Dimension vorgestellt, innerhalb derer die Bewegung in einer Folge sich abspielt und demgemäß stellenmäßig bestimmbar ist.

Von hier aus betrachtet, sehen wir noch nicht den charakteristischen Unterschied zwischen Naturgeschehen und Geschichte. Man könnte sagen, daß bei der Naturerforschung die Zeitbestimmung eine viel wesentlichere Rolle spielt als in der Geschichtswissenschaft; und doch ist damit das Verhältnis von

Geschichte und Zeit noch nicht im Wesentlichen und nicht vollständig gefaßt.

Wenn schon Zeit ein Bestimmungsstück von Natur und Geschichte ausmacht – wie kommt es dann, daß man gerade die Geschichte schlechthin durch die Zeit bestimmt? Wir sagen doch: Geschichte ist das Vergangene. Bezüglich der Natur sprechen wir nie in diesem Sinne, wir sagen nie, sie ist das Vergangene oder Zukünftige, wir sagen allenfalls, sie ist das Gegenwärtige. Wenn wir aber sagen »Die Stadt hat eine große Vergangenheit«, so meinen wir eine große Geschichte.

Ebenso deutet die Forderung, die Geschichte müsse in Beziehung zur Gegenwart gestellt werden, darauf hin, daß wir auch hier die Geschichte als Vergangenheit meinen. Geschichte wird hier schlechterdings als Zeitbereich bestimmt. Es ist offenbar, daß hier die Zeit nicht nur ein gleichgültiger Rahmen für den Ablauf des Geschehens ist.

Wie steht es mit dem Verhältnis von Geschichte und Zeit? Wir stellen drei Fragen in der Erwartung, damit den Geschehenscharakter der Geschichte zu treffen:

1. Was bedeutet es, wenn wir sagen, Geschichte ist das Vergangene? Wie ist hier die Zeitbestimmung *Vergangenheit* eigentlich gemeint?
2. Wie kommt es, daß bei der Kennzeichnung des Geschehens mit Bezug auf die Zeit gerade die Vergangenheit diesen eigentümlichen Vorrang einnimmt?
3. Was ergibt sich aus der Beantwortung der beiden ersten Fragen für die Bestimmung des Verhältnisses von Geschichte und Zeit?

a) Geschichte als das Vergangene und als das Gewesene

Zu 1.: Wie ist *Vergangenheit* hier zu verstehen? Wir können allgemein sagen: Erst das Geschehen, das geschehen ist, das *perfekt* ist, steht in der Vergangenheit (im Perfektum), ist das Vergangene und als solches möglicher Gegenstand der Ge-

schichtswissenschaft. Allein, hier ergibt sich die Frage, ob die Geschichtswissenschaft in der Tat die Vergangenheit allein zum Gegenstand macht, ob sie es nur auf das Vergangene, das Verwesen und Zunichtewerden absieht. Das trifft *nicht* zu. Denn selbst dort, wo der Verfall eines Staates oder Zeitalters erforscht wird, ja sogar dort, wo die Geschichte grundsätzlich als Verfallsgeschichte gedacht wird, kommt es nicht allein auf die Herausstellung des Entstehens und Werdens des Verfalls an. Die geschichtliche Betrachtung verfolgt das Ehemals, aber nicht nur in seinem Vergehen, sondern auch in seinem Werden und Gewordensein. In diesem Gewordensein liegt etwas, das weiterhin bestimmend wirkt und über es hinausweist.

Das Vergangene ist nicht einfach das Vergehende, sondern das noch Bleibende, das Weiterwirkende, von früher her noch irgendwie Seiende, das von früher her noch west, sein Wesen treibt, das *noch Wesende* oder das *Gewesene*. Das Gewesene ist zwar immer ein Vergangenes, aber nicht jedes Vergangene ist ein Gewesenes im Sinne des von früher her Wesenden, einerseits also das *Vergangene* und andererseits das *Gewesene* und *noch Wesende*. So unterliegt die Zeitbestimmung der Charakteristik des *Vergehens*, aber auch des *Wesens*.

Beide Titel, »Vergangenheit« und »Gewesenheit«, sind nicht bloß zwei verschiedene Worte, die wir beliebig gebrauchen. Beide Worte können wir zwar im gleichen Sinne und damit gedankenlos verwenden, aber hier kommt es weder auf unsere Meinung noch auf das *Wort*, sondern auf die *Sache* an. Beim Denken von Vergangenheit sehen wir in Richtung des Weggleitens der Zeit aus der Gegenwart in den Bereich des Vergehens, des Zunichtewerdens. Bei der Gewesenheit blicken wir umgekehrt vom Gewordenen in die Gegenwart. Im ersten Fall nehmen wir die Zeit als etwas aus der Zukunft her über die Gegenwart in die Vergangenheit Wegsteigendes. Im anderen Fall nehmen wir die Zeit als etwas aus der Vergangenheit heraus über die Gegenwart hinweg in die Zukunft Vordringendes. Wir haben hier eine merkwürdige Doppelung der Vorstellung

des Zeitverlaufes. Wir sehen somit, daß das geschichtswissenschaftliche Denken mit einer eigentümlichen Verkoppelung beider Zeitbegriffe arbeitet.

Wenn die Geschichte vorwiegend als Vergangenheit gekennzeichnet wird, so schließt das nicht aus, daß der Zeitverlauf in der Gegenrichtung verfehlt wird. Man kann sich dabei die Zeit im Bild einer Linie vorstellen. Es scheint beliebig, in welcher Richtung wir die Zeitlinie betrachten, in welcher Richtung wir an der Zeit entlanglaufen und die Ereignisse ablaufen lassen. Um so dringender ist die zweite Frage.

b) Der Vorrang der Kennzeichnung der Geschichte als Vergangenheit

Zu 2.: Warum hat bei der Kennzeichnung der Geschichte gerade die Vergangenheit diesen merkwürdigen und für uns so selbstverständlichen Vorrang, und woher kommt dieser Vorrang? Diese Frage gliedert sich in zwei Teile:

a) Weshalb hat die Vergangenheit bei der Kennzeichnung des Früheren, Ehemaligen, für uns seit langem einen Vorrang vor dem, was wir *Gewesenheit* nennen?

b) Weshalb dient das so verstandene Ehemals gerade zur Kennzeichnung der Geschichte?

α) Christliche Weltauffassung und Aristotelische Zeitanalyse

Zu a): Hierfür sind zwei Gründe verantwortlich: 1. der Einfluß und die Vorherrschaft der christlichen Weltauffassung, 2. die Art und Richtung des ersten entscheidenden philosophischen Denkens über die Zeit (Aristoteles).

Diese zwei Hauptgründe können wir hier, wie so vieles, nicht ausführlich erörtern. Wir halten aber fest:

1. Für die christliche Weltauffassung ist das eigentlich Seiende Gott als das Ungeschaffene, Ewige. Aus ihm ist das geschaffen, was wir »die Welt« nennen. Mit der Welt und mit

ihr zugleich ist die Zeit geschaffen, sie ist geschöpflich. Alles Geschaffene ist das Vergängliche. So wird Vergänglichkeit mit Zeitlichkeit gleichgesetzt: das Zeitliche ist das Vergängliche, das Vergehen. Daher kommt es, daß alles durch die Zeit bestimmt ist, daß wir den Menschen selbst, eingeordnet in die Zeit, im vorhinein als vergänglich erfahren.

2. Der Einfluß der ersten entscheidenden philosophischen Bestimmung des Wesens der Zeit: die Abhandlung des Aristoteles, Physik, IV. Buch, Kap. 10.

Es ist eine natürliche Art des Vorgehens, daß bei der ersten Besinnung auf das, was die Zeit sei, diese dort gefaßt wird, wo wir sie gewissermaßen ungekürzt seiend haben, nämlich im Jetzt. Das Jetzt ist das in der Zeit Seiende, das gegenwärtig, anwesend ist; das Zukünftige ist das noch nicht, das Vergangene das nicht mehr Seiende. Für uns aber ist seitdem das Jetzt die Substanz der Zeit, die freilich die Eigentümlichkeit hat, in jedem Jetzt auch schon sofort zu verschwinden. Die unmittelbare Erfahrung hierbei ist, daß dieses Jetzt schon jetzt nicht mehr jetzt ist, daß es vergeht.

Auf Grund dieser Vorstellung des Zeitablaufes vom Jetzt her erweckt die Zeit den Grundeindruck des Vergehens, weshalb Aristoteles auch sagt (IV. Buch, Kap. 13, 222 b 19 sq.): »Die Zeit ist also an sich selbst mehr schuld daran, daß etwas vergeht, als daß etwas entsteht.«

Die $\phi\theta\omicron\rho\alpha$ ist in der Macht der Zeit. Hegel sagt demgemäß: Die Zeit ist das Verzehrende. Er sieht die Zeit im Ablauf in die Vergangenheit. Das drückt sich auch in der natürlichen Rede-weise »Die Zeit vergeht« aus. (Es heißt aber nicht »Die Zeit entsteht«.) Zeit ist das Vergehen im ausgezeichneten Sinne. Daher ist alles, was in ihr steht, die menschlichen Dinge und der Mensch selbst, das Vergängliche. Daraus entnehmen wir, daß wir gleichsam in der Verkoppelung der christlichen und der antiken Weltauffassung denken. Heute bewegen wir uns wie selbstverständlich in der aus dieser Verkoppelung hervorgegangenen Vorstellung der Zeit.

β) Das Vergangene als das Abgeschlossene,
Feststellbare, kausal Erklärbare

Zu b): Weshalb dient das als Vergangenheit verstandene Ehemals gerade zur Kennzeichnung der Geschichte? Geschichte nimmt doch gerade Interesse am Werden, d. h. am Entstehen, an Entwicklungszusammenhängen. Wie kommt es, daß, trotzdem die Geschichte nach vorne ausgerichtet ist, die Vergangenheit auch in der Geschichte die Vorherrschaft hat? – Das liegt daran, daß das Vergangene gleichsam das Abgeschlossene, Fertige ist, daß bei den Griechen das Frühere und Ehemalige, das zum Abschluß Gekommene, als *γεγόμενον*, das als solches in gewisser Weise noch eine Art von Bleiben hat, sprichwörtlich für den Zeitbegriff wird. Das Abgeschlossene ist das Zurückliegende. Als solches bietet es für die landläufige Auffassung des Bestimmens und Erfahrens von Objekten den Bereich für eine Wissenschaft. Das Vergangene als Abgeschlossenes liegt im Bereich der *Feststellbarkeit*, sofern es bei der Historie nicht nur auf Erklärung eines vorliegenden Vergangenen ankommt, sondern auch darauf, über ein vorliegendes Vergangenes immer weiter zurückzugehen auf ein noch weiter Zurückliegendes, noch Früheres.

Das Zurückgehen in das mehr und mehr Vergangene wird verstärkt durch die Tendenz zur Suche nach der Ursache. Wenn der Ursachenzusammenhang genügend herausgestellt sei, dann sei die Geschichte verstanden. Das Gegenteil ist aber der Fall. Der größte Irrtum ist zu meinen, auf Grund der Kausalzusammenhänge sei Geschichte begriffen und jemals zu begreifen.

c) Die Objektivierung der Geschichte durch
die Geschichtswissenschaft. Zeit als vorhandener Rahmen

Zu 3.: Was ergibt sich nun aus der Beantwortung der beiden ersten Fragen für die dritte, also für die Erkenntnis des Verhältnisses von Geschichte und Zeit? – Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir zusammenfassen, was wir über den Vorrang

der Vergangenheit getrennt gesagt haben. Es sind zwei einander im Grunde entgegenlaufende Tendenzen, die die Vorstellung von Geschichte als Vergangenheit verfestigt haben: 1. die Auffassung, die das Geschehen als Vergehen versteht, 2. die Absicht der Geschichtswissenschaft, dieses Vergangene als das Abgelegte und heute noch Vorliegende zum Thema und Objekt zu machen.

Das Vergangene ist das Festliegende, das Fertige, das schlechterdings Unabänderliche — in dieser Auffassung hat die Vergangenheit, was die Unabänderlichkeit ihrer Gesetze betrifft, einen der Natur entsprechenden Charakter. Durch diese Auffassung wird das Vergangene *gegenstandsfähig*; dadurch erst wird Geschichte zum *Objekt*, sofern darunter die Verfestigung des gegenüberstehenden Vorliegenden verstanden wird.

Die Geschichtswissenschaft hat ein Interesse daran, das Geschehen möglichst weit in die Vergangenheit zurückzudrücken und festzumachen. Nur so kann sie es darstellen. So hängen von der Geschichtswissenschaft und ihrer Fragerichtung nicht nur die Auswahl und der geschichtliche Gehalt ab, nicht nur die Art und Richtung sowie die Hinsichten für die Erklärung und Erforschung des Geschichtlichen, sondern die Geschichtswissenschaft als Wissenschaft ist wesentlich daran beteiligt, daß die Geschichte als das Vergangene festgelegt ist.

Es vereinigen sich hier also die Absicht auf das *Vergängliche* und die Absicht auf das *Gegenständliche*. Wir ersehen daraus, daß die Geschichte in dieser Auffassung als ein in sich festliegender, gleichsam vorhandener Ablauf vorgestellt wird. Und die Zeit ist hier ein vorhandener Rahmen, eine vorhandene Bahn, in der das Geschehen abläuft. Beide, Geschehen und Zeit, haben das Fatale, daß sie in die Vergangenheit verschwinden. Daraus erwächst die Aufgabe, sie in irgendeiner Form zu erhalten, in der Überlieferung zu retten. Die Zeit selbst wird vorgestellt als Gegenwart und diese gedacht als das erweiterte und verbreiterte Jetzt, das Vorhandene, Heutige, unmittelbar Greifbare, über das sich reden läßt, so daß die merkwürdige Forde-

rung, die Vergangenheit müsse zur Gegenwart in Bezug gestellt werden, im Grunde keinen Unterschied macht zwischen Vergangenheit und Gegenwart; beide werden zusammengeschlossen als das in gewisser Weise uns Vorliegende.

Was haben wir nun für die Frage, inwiefern Geschichte das Auszeichnende des Menschen ist und inwiefern Kunde zur Geschichte gehört, gewonnen? Unser Ergebnis ist gleich Null. Es hat sich bestätigt, daß im Feld der Geschichte des Menschen dieselbe Folge der Bewegung von Entstehen und Vergehen herrscht wie auf den Gebieten nichtmenschlichen Seins, des Seins der Lebewesen und der Erde. Kein Wunder, daß wir von dieser Auffassung aus ruhig auch von Erdgeschichte und Tiergeschichte reden können. Es ist aber nicht so, daß Geologie und Zoologie einen bestimmten Begriff von Geschichte geben, den wir auf die Geschichte des Menschen übertragen. Im Gegenteil: der herrschende Geschichtsbegriff ist so unbestimmt, daß wir auch hier von Geschichte reden können. Geschichte wird hier als *vorhandenes Objekt* verstanden, das, genau wie die Zeit, irgendwie abläuft. Das Wissen von der Geschichte und ebenso das Wissen von der Natur ist der Geschichte und Natur gleichsam aufgeschraubt wie ein Apparat, durch den das Objekt, das Geschehen, festgestellt wird.

So bringt uns die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Zeit nicht weiter. Wir geraten in Gefahr, hierbei lauter Selbstverständlichkeiten vorzubringen. Wir können aber nicht genug betonen, daß Geschichte – wie auch die Zeit – hier als Verlauf aufgefaßt ist, als Verlauf, den wir von uns wegstellen, ja daß sogar die eigene Gegenwart aufgefaßt wird als etwas Weggestelltes, irgendwie Vorhandenes, das sich vor uns abspielt und wovon man Kenntnis nimmt. Diese Vorstellung ist uns fast wie unsere Natur gegeben. Wir sehen keine Möglichkeit, anders zu denken und zu fragen.

§ 21. *Das Sein des Menschen als geschichtliches*

Trotzdem müssen wir anders fragen – ohne dabei das eigentümlich Selbstverständliche auch nur einen Augenblick zu leugnen und darüber hinwegzudenken. Wir müssen fragen: Woran liegt es, daß diese selbstverständliche Vorstellung einen solchen Vorrang hat? Und welche Möglichkeit und Notwendigkeit besteht, diese Selbstverständlichkeit zu brechen? Woran liegt es, daß wir immer noch nicht erreicht haben, was wir suchen, nämlich die Geschichte als auszeichnendes Sein des Menschen zu begreifen?

Die Antworten, die wir gaben, waren unzureichend, weil unser Verständnis für Geschichte als Sein des Menschen – und dieses Sein als Geschehen verstanden – unzureichend war. Wir haben zwar geklärt, daß die Frage nach dem Menschen als Werfrage – »Wer sind wir selbst?« – gestellt werden muß, und wir haben eine Antwort – »Wir sind das Volk« – vorgelegt; aber auch diese Antwort ist uns fraglich geworden, indem wir feststellten, daß »Volk« als Leib, Seele, Geist verstanden wird. Es wiederholte sich ja hier die überlieferte Vorstellung des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens, das unter anderen Lebewesen vorkommt.

Jetzt behaupten wir, das Sein des Menschen sei geschichtlich. Wir sollten gelernt haben, daß auch diese Aussage verfänglich ist. Wie wir schon hörten, kann die Aussage »Wir sind wir selbst« richtig und doch unwahr sein – sofern wir nicht wir selbst, sondern in der Selbstverlorenheit befangen sind. So könnte jetzt auch die Aussage »Wir sind geschichtlich« richtig sein und unwahr.

a) »Sind« wir geschichtlich?

Die Aussage »Wir sind geschichtlich« ist daher als Frage zu stellen: »Sind wir geschichtlich?« Es scheint übertriebene Vorsicht, fast krankhaftes Mißtrauen zu sein, wenn wir das in Zweifel ziehen. Wir sind wahrhaftig genug in der Geschichte

hin und her geworfen durch Zusammenbruch, innere Zerrissenheit, bedrängt von äußeren Feinden und inneren Mächten, ausgeliefert dem Weltgeschehen. Die Frage »Sind wir geschichtlich?« klingt hier fast wie ein Hohn, wenn man geschichtliches Sein in dem Sinne versteht, wie wir es bisher verstanden haben: ein Bestandteil innerhalb des Geschehens der Vorfälle zu sein, die wir feststellen können und von denen uns laufend berichtet wird. Wozu hat man den Rundfunk? Man stellt ihn an, und in zehn Minuten kann man erfahren, was »los ist«; dann stellt man ihn wieder ab. Geschichtlichsein heißt dann, innerhalb des Getriebes herumgeworfen zu werden.

»Sind wir geschichtlich?« Wem fällt es ein, hier »nein« zu sagen? Jedermann ist darüber unterrichtet und kann mit Leichtigkeit untrügliche Feststellungen machen. Die Frage »Sind wir geschichtlich?« ist überflüssig, wenn wir sie nur so verstehen, wie sie uns leicht ins Ohr geht. Wir verschließen uns dabei aber einer anderen Bedeutung, die der Frage »Sind wir geschichtlich?« zu Grunde liegt, nämlich der, ob unser Sein, das wir selbst sind, als geschichtliches sich vollzieht oder ob wir nur die Betrachter, Feststeller, Beobachter und Allzuklugen sind. Wir verschließen uns also der Bedeutung, daß das Sein unseres Selbst ein Geschehen und damit Geschichte ist.

So können wir die Frage verstehen. Wie aber sollen wir entscheiden, ob unser Sein geschichtlich ist?

b) Die Fragwürdigkeit des Seins des Menschen. Werden und Sein

Unser Sein, das Sein unserer selbst – haben wir darüber schon einmal nachgedacht? Oder ist es genug, daß wir eben *sind*? Wir sind zwar nicht immer gewesen und werden auch, die einzelnen jedenfalls, nicht immer sein, aber eine gewisse Zeitspanne haben wir doch hier auf der Erde eine Statt, eine Bleibe. Unser Bleiben ist unser Sein. Wir *sind*, und zwar in der Zeit – von einem Zeitpunkt an, den man uns später mitteilen kann, bis zu

einem anderen, den keiner von uns kennt, der aber gleichwohl für jeden von uns festliegt. Unser Sein ist Geschichte; unsere begrenzte, aber doch ständige Anwesenheit auf der Erde ist etwas, das jederzeit von jedermann festgelegt werden kann. Die Polizei kann feststellen: Herr X ist da, den gibt es.

Unser Sein ist etwas Selbstverständliches. Wir sind zwar entstanden und werden vergehen, aber solange wir »wir« sagen, sind wir. Ein bleibendes Bestehen als Seiendes sind wir, unter das andere Seiende, gleicher oder verschiedener Art, Menschen oder Tiere und Pflanzen, versetzt. Mit all diesen Seienden, mit dem, was da verbleibt und besteht, so auch mit uns, gehen im Verlauf der Zeit gewisse Veränderungen vor. Indem wir sind, ändert sich etwas, aber unser *Sein* bleibt, es unterliegt nicht der Veränderung. Daß wir als Seiende sind, bleibt gerade die Voraussetzung dafür, daß wir allerlei Wechsel ausgesetzt sind.

So verhält es sich auch mit dem Geschehen. Was wir »Geschehen« nennen, gleichviel ob im engeren oder weiteren Sinn, ist Bewegung, ein Anderswerden, ein Werden. Wenn wir daher fragen »Sind wir geschichtlich?« und wenn wir diese Frage in dem Sinne verstehen, ob unser Sein ein Geschehen sei, dann erweist sich von vornherein, daß dies eine unmögliche Frage ist. Denn Geschehen ist Werden, und »Werden« ist der Gegenbegriff von »Sein«. Der Seinsbegriff schließt Werden und Geschehen aus.

Und daß »Werden« der Gegenbegriff von »Sein« ist, das ist eine alte Einsicht, so alt wie die Philosophie, so alt wie das Nachdenken über das Seiende und das Sein. Die Philosophie hat bei den Griechen gerade damit ihren Anfang genommen, daß dieser Urgegensatz von Sein und Werden erkannt und aufgestellt wurde. Denn was erst *wird*, was erst durch ein Werden hindurchmuß, *ist* noch nicht; was *ist*, braucht nicht mehr zu *werden*. Sein und Werden sind untrennbar und unvereinbar – wie Feuer und Wasser. Von Uranfang ist alles durch Sein und Werden bestimmt. Die beiden großen Denker Heraklit und Parmenides bewegen sich in ihren Grundanschauungen und

Grundsätzen gerade in diesem Urgegensatz, der fortan alle Fragestellungen abendländischer Philosophie bis zur Gegenwart beherrscht. Nietzsche ist in seiner eigentlichen Grundstellung von diesem Gegensatz bestimmt, und zwar ganz bewußt.

Parmenides sagt: Das Seiende ist, und das Nichtseiende ist nicht. Alles Werden, also Entstehen und Vergehen, ist ein Nicht und Nichtmehr. Alles Werden ist behaftet mit einem Nicht, ist nichthaft, nichtig. Dagegen sagt Heraklit: πάντα ἔει, ›Alles ein Werden, ein ständiges Werden‹. Es gibt kein Sein. So auch Nietzsche: Es gibt nur ein Werden, und das Sein und das Ist bleibt ein Schein. Der Grund dieses Scheins ist die *Logik*, die selbst da, wo sie über das Werden spricht, in Wortbedeutungen alle Dinge verfestigt und verhärtet. Die seiende Welt ist Er-dichtung, es gibt nur eine werdende Welt. Was auf diese Weise das abendländische Denken beherrscht, ist in unserem alltäglichen Verständnis jederzeit da und lebendig. Solche Gegensätze wie Sein und Schein, Sein und Werden, sind uns geläufig. Sein bedeutet immer: Abgeschlossensein, Bleiben, beständiger Verbleib, Bestehen, Abgeschlossenheit.

Daß wir geschichtlich sind im ersten Sinne, daß wir also als Vorhandene innerhalb von Begebenheiten vorkommen, das wird nicht bestritten. Daß wir geschichtlich sind im zweiten Sinn, daß also unser Sein selbst Geschehen sei, das ist, vom Urgegensatz von Sein und Werden her verstanden, widersinnig. Und doch bleibt die Frage, ob der obige Begriff von Sein, beständiger Verbleib, bei aller seiner Ehrwürdigkeit und Vertrautheit, wirklich wahr ist. Als weitere Frage bleibt, ob die Weise des geschichtlichen Seins, in der wir gemeinhin Geschichte verstehen – geschichtliches Sein als Sein von Begebenheiten –, nicht die Selbstverlorenheit innerhalb des Geschichtlichen darstellt, das, was wir früher Ungeschichte nannten, eine zwar notwendige Art des geschichtlichen Seins, aber nicht die einzige und die eigentliche.

Weiterhin erhebt sich die Frage, ob ein eigentliches geschichtliches Sein möglich sei und, wenn ja, wie es möglich sei

und was dann überhaupt Sein bedeutet und wie dies Verständnis des Seins sich verhält zu *dem* Verständnis des Seins, in dem wir uns alltäglich bewegen.

Die Frage hört sich leicht an. Und trotzdem entsteht die Schwierigkeit, wie auszumachen ist, ob und wie es noch andere Weisen des geschichtlichen Seins gibt, ob und wie die Wahrheit über das Sein anders gefaßt werden muß.

Trotzdem kein Weg zur Antwort zu sehen ist, müssen wir uns darüber klar sein, daß auch dieser Urgegensatz von Sein und Werden, der uns heute so geläufig ist, einmal aufgestellt und ausgesprochen wurde, nicht als willkürlicher Einfall, sondern auf Grund einer ersten und freien Entschlossenheit des Menschen, eine wesentliche Grundstellung seiner selbst inmitten des Seienden einzunehmen und so das Sein zu begreifen. Demnach wird auch unsere Frage und unsere Aufgabe, die Wahrheit über das Sein zu erfassen, nicht auf Feststellungen und Erörterungen eines Begriffes gegründet werden können; Frage und Antwort werden eine völlige Umwandlung unseres Seins in sich schließen, die selbst Notwendigkeit der Geschichte ist, gesetzt, daß wir geschichtlich sind. Wenn uns in diesem Zusammenhang ein neuer Begriff von Geschichte sich eröffnen sollte, dann ist damit die geläufige Vorstellung von Geschichte nicht ausgerottet, sondern nur in ihrer Notwendigkeit und Verfänglichkeit offenbar gemacht.

c) Geschichtlichsein

als ein sich fortgesetzt erneuerndes Entscheiden

Es wird deutlich werden, daß Geschichtlichsein nichts ist, das man mit sich wie einen Hut herumträgt; es ist vielmehr ein sich fortgesetzt erneuerndes Entscheiden zwischen der Geschichte und Ungeschichte, in der wir stehen. Beim Vollzug der Entscheidung werden wir auf einen höheren Rang der Entscheidung gehoben, so daß unser Sein eine höhere Form, größere Schärfe, eine andere Weite und eine letzte Einmaligkeit erfährt.

Dadurch wird jenes irrige Hauptergebnis aller Geschichtswissenschaft zunichte gemacht, das unser Verhältnis zur Geschichte lähmt und das sich ausspricht in dem Satze: »Es ist alles schon dagewesen.« Dieses Hauptergebnis aller Geschichtserkenntnis stellt uns eine Bescheinigung aus, auf Grund derer wir uns bequem an allem Ungewöhnlichen vorbeidrücken können. »Es ist ja alles schon dagewesen« – der Satz wird zur Bestätigung der Unkraft einer Zeit; er gibt dem Wissen den Schein der Überlegenheit und verfestigt einen Zustand, den ich den Zustand der geschichtlichen Faulheit nennen möchte. Diese Faulheit erwächst gerade aus der größtmöglichen geschichtlichen Kenntnis.

Es ist nicht der Zustand eines einzelnen, er lagert sich über ganze Zeitalter, gerade dann, wenn man die ganze Welt, die Geschichte aller Länder und Epochen, übersieht und beherrscht. Wir hatten bisher kein Zeitalter, in dem alles geschichtliche Geschehen so offen dalag wie in unserem. Andererseits ist aber auch kein Zeitalter so ungeschichtlich wie unseres, und in keinem ist die geschichtliche Faulheit so groß geworden wie in unserem.

Wiederholung

Wir wollen, um den Anschluß zu sichern, erneut den ganzen Zusammenhang herstellen. Wir bestimmten zu Anfang die Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Diese Bestimmung trafen wir im Unterschied zur überkommenen Logik als Lehre von der Form und den Gesetzen des Denkens. Wir haben damit nicht nur den Gegenstand der Logik anders angesetzt als bisher, sondern wir sind auch in eine andere Behandlungsart des Themas eingetreten.

Die Behandlungsart des Themas Sprache ist keine Lehre, sondern ein Fragen, und zwar ein wesentliches Fragen. Die Wesensfrage aber ist immer eine Vorfrage. Die Vorfrage lautet: »In welchen Bereich gehört Sprache, und was ist Sprache?« Im

Verfolg dieser Frage kamen wir zur Einsicht: Die Sprache liegt im Bereich des Seins des Menschen.

So fragten wir weiter: »Was ist der Mensch?« Und dann: »Wer ist der Mensch?« Der Mensch ist geschichtlich. »Was ist Geschichte?« Geschichte ist das auszeichnende Sein des Menschen und damit der Sprache.

Die Verhandlung unserer Frage, was Sprache sei, steht jetzt im Bereich der Frage dessen, was Geschichte sei. Die Wesensbestimmung der Geschichte suchten wir im Zusammenhang der Geschichte mit der Zeit. Durch die Bezugnahme auf die Zeit haben wir aber so lange kein auszeichnendes Merkmal für geschichtliches Sein erreicht, solange wir die Zeit der Naturvorgänge und die Zeit der Geschichte in gleicher Weise begreifen.

Unser bisheriges Fragen nach der Geschichte ergab, daß Geschichte nicht mehr ein Objekt sein kann, ein Seiendes, nach dem wir fragen, sondern daß sie eine Art und Weise des Seins ist. Wir fassen geschichtliches Sein als Grundart des Seins auf. Geschichte ist nicht Titel für ein Seiendes, sondern eine Seinsart.

In diesem Zusammenhang erhob sich aber der Einwand, ob Geschichte als *Geschehen* im Sinne eines Seins aufgefaßt werden darf – sofern ja Geschehen ein Werden und Sein gerade der Gegenbegriff zum Werden ist. Sein und Werden schließen sich aus, daher müssen sich auch Sein und Geschehen ausschließen. Geschichte schien demnach unmöglich als Sein begreifbar zu sein.

Es war nun nach dem Wesen des Seins der Geschichte zu fragen. Diese Frage zwingt uns dazu, den Begriff der Geschichte so zu gewinnen, daß wir nicht inhaltlich die geschichtlichen Vorgänge auf ihre Eigenart untersuchen, sondern daß wir geschichtliches Sein zu begreifen suchen. Wir setzen an bei der landläufigen Kennzeichnung der Geschichte als des Vergangenen, als Vergangenheit. Ein solches Denken nimmt Vergangenheit aber nicht zuvörderst als Vergänglichkeit, sondern ihm liegt am Aufbewahren und Behalten der früheren Wirklichkeit. Doch liegt schon ein anderer Sinn des Vergangenen vor, wenn es

nicht in seinem Vergehen gemeint ist, sondern in seinem vormaligen Gewordensein, wenn es als Gewordenheit verstanden wird.

Wir kommen von da aus zu einer weiteren Möglichkeit, nämlich zum Begriff der Geschichte als des *Gewesenen*, d.i. des von früher her noch Wesenden.

Das Frühere wurde also in dreifacher Weise aufgefaßt:

1. als vergangen,
2. als geworden,
3. als gewesen.

Wenn wir dem Unterschied zwischen Vergangenheit, Gewordenheit und Gewesenheit nachgehen, so kommen wir zu einer anderen Grundlage, nämlich der Geschichte nicht mehr als eines Objektes, sondern als eines Geschehens, als unser, des Volkes, Sein. Das Gewesene ist nicht eine leere Zeitbestimmung; Gewesenheit ist nicht ein gleichgültiger Raum zur Aufbewahrung, sondern sie ist das von früher her Wesende, d. h. das Wesende unseres eigenen Wesens.

d) Das Gewesene ist als Zukunft unser eigenes Sein

Das von früher her Wesende, was ist das? Etwa das, was von der Vergangenheit her heute noch wirksam ist? Dergleichen gibt es natürlich auch, sofern wir ständig unter vielen Nachwirkungen stehen, die als solche auch aufzählbar sind. Die Feststellung dessen, was noch wirksam ist, wird aber abhängen von dem, was wir überhaupt als wirksam erfahren. Wir finden z. B. Verfall, Ohnmacht, Mittelmäßigkeit, Bedrängung, Bedrückung noch wirksam; all dies ist wirksam, aber trotzdem für uns nicht wesentlich. Also aus dem Wirksamen ist das Wesentliche nicht zu bestimmen. Jedes Zeitalter hat sein Unwesen, seine Ungeschichte. Das muß so sein. Kein Licht ist ohne Schatten. Wer aber nur die Schatten sieht und darüber entsetzt ist, hat das Licht nicht begriffen. Zur ragenden Höhe gehört der Absturz. Die Geschichte ist kein störungsfreier Spaziergang in die Zukunft.

Das Wirksame in der Gegenwart ist also nicht der Bereich, der uns versichern kann, was von früher her noch west. Das Unwesen hat die Eigenschaft, daß es das Wesen nicht aufkommen läßt, daß es aber selbst den Schein eines Wesens aufzurichten versucht. Das Unwesen wäre gleichgültig, nicht der Mühe wert und leicht überschaubar, wenn Unwesen gleichbedeutend wäre mit Nichtwesen. Unwesen ist aber immer der Schein des Wesens, und es spricht unser Geltungsbedürfnis an, behext unser Tun und Lassen, auch bei scheinbar guter Absicht. So wird auch wahre Führung verfälscht, die dann sich als Verführung breitmacht.

Damit sollte deutlich werden, daß wir unser Wesen nicht in dem Sinne aufgreifen können, wie wir nach der Türklinke greifen. Wir können unser Wesen nur aus dem gewinnen, was uns im geschichtlichen Augenblick wesentlich ist. Das uns Wesentliche bestimmt sich in einer eigenen Art des Wissens, und es ist nicht so wißbar, wie physikalische Daten wißbar sind. Das Wesentliche erfahren wir nur aus dem Wie und Wofür unserer Selbstentscheidung, *welche* wir künftig werden wollen, was wir als unser Künftiges unter unseren Befehl stellen wollen. *Das von früher her Wesende bestimmt sich aus unserer Zukunft.*

Die Bestimmung dieser Zukunft unterliegt aber nicht einer Voraussage, sie kann nicht freischwebend erdacht und ersonnen werden. Sie bestimmt sich vielmehr aus dem von früher her Wesenden. Das von früher her Wesende bestimmt sich aus der Zukunft; die Zukunft bestimmt sich aus dem von früher her Wesenden.

Gewesenheit darf aber nicht als Vergangenheit begriffen werden. Das von früher her Wesende hat sein Eigentümliches darin, daß es über jedes Heutige und Jetzige immer schon hinweggegriffen hat: Es *west als Überlieferung.*

Diese Überlieferung ist kein Bestand von Kenntnissen oder Berichten, sondern sie ist der innerste Charakter unserer Geschichtlichkeit. Durch sie wird unsere eigene Bestimmung über uns weggetragen, durch sie werden wir an die Zukunft ausge-

liefert. Das Wesende kommt in diesem Übergriff aus der Zukunft auf uns zu. Deshalb nennen wir dieses Geschehen die »Zukunft«. Sie kommt uns nicht von selbst zu, sondern nur dann, wenn wir imstande sind, der Überlieferung zu folgen, sie zu übernehmen, statt uns im Betriebe des Heutigen zu verlieren und zu vertun. Unsere Gewesenheit und unsere Zukunft haben nicht den Charakter von zwei Zeiträumen, von denen der eine bereits verlassen ist, der andere erst besetzt werden soll, sondern das von früher her Wesende ist *als* Zukunft unser eigenes Sein. Unser Vorausgeworfensein in die Zukunft ist die Zukunft der Gewesenheit: Es ist die *ursprünglich einzige und eigentliche Zeit*.

ZWEITER TEIL

DIE URSPRÜNGLICHE ZEIT ALS DER BODEN ALLER BISHERIGEN FRAGEN UND DIE WIEDERAUFNAHME DER FRAGEREIHE IN UMGEKEHRTER RICHTUNG

Zeit ist kein Nebeneinander von Zeiträumen, von denen einer dem anderen den Platz einräumt, sondern übergreifend zeitigt sich das Wesende als das Zukünftige. In der Ursprünglichkeit der Zeit liegt der eigentliche Werdecharakter des Geschehens als Geschichte, nicht im Abfließen in die Vergangenheit. Zeit ist nicht ein uns gleichgültiger Ablauf. Zeit ist aber auch nicht aus der Gegenrichtung, dem Entstehen, zu verstehen, sondern unser Verhältnis zur Zeit überhaupt muß ein anderes werden.

§ 22. Die Umwandlung unseres Seins in seinem Verhältnis zur Macht der Zeit. Die Verantwortung

Wir ersehen, daß Gewesenheit, sofern sie über uns wegreift und auf uns zukommt, Zukunft hat. Aber zu sagen, Vergangenheit habe Zukunft, wäre Unsinn. Das Übergreifen selbst ist die Zukunft. Zeit erfahren wir nicht als gleichgültigen Rahmen, sondern als Macht, die unser eigenes Wesen trägt, als Überlieferung, die uns selbst nach vorne trägt in unsere Aufgabe. Dies ist auch der Grund, weshalb der Mensch seine Aufgabe verfehlen kann. Das wäre unmöglich, wenn sie ihm nicht kraft des Wesens der Zeit vorausgetragen wäre.

Es kann der Schein entstehen, es handele sich letztlich nur um eine andere Theorie des Zeitbegriffes. Wenn es nur das wäre,

dann hätten wir nicht weitläufig darüber zu verhandeln. Es handelt sich aber vielmehr um ein Geschehnis, das wir nicht selbst erfunden haben; es handelt sich um nichts anderes als um das Heraufkommen einer Umwandlung unseres ganzen Seins in seinem Verhältnis zur Macht der Zeit, da diese Umwandlung davon abhängt, wie wir selbst die Macht der Zeit verstehen, wie wir die Gewesenheit übernehmen, wie wir die Zeit selbst zeitigen.

Die Zeit ist nicht mehr die Vergänglichkeit, die wir feststellen oder gar beklagen, umgekehrt auch nicht das bloße Entstehen und Gewordensein, gar als Fortschritt bejubelt.

Die Umwälzung betrifft den Wandel unseres Daseins. Die Frage nach der Zeit gilt nicht der Feststellung und Entscheidung von Tatbeständen. Die Frage selbst ist ein Eingriff in unser wirkliches Verhältnis zur Zeit. Dieser Eingriff in unser Zeitverhältnis ist der eigentliche Sinn des Fragens nach dem Wesen der Geschichte. Die Frage erwächst aus einer großen und langen Überlieferung. Wir dürfen uns selbst nicht mehr als in der Zeit Vorkommende verstehen, wir müssen uns erfahren als die, die von früher her wesend über sich selbst hinausgreifend aus der Zukunft sich bestimmen, d. h. aber: als die, die *selbst die Zeit sind*. Wir sind die Zeitigung der Zeit selbst.

Sofern dieses Fragen nach der Zeit nicht auf ein leeres Bestimmen von Begriffen hinausläuft, ist auch alles, was auf das ursprüngliche Wesen der Zeit gegründet ist – Geschichte, Volk, Mensch, Sprache –, in diesem Geschehen von Zeit eingeschlossen.

»Wer sind wir selbst?« – Wir sind eingeschlossen in das Erziehungsgeschehen dieser Hochschule. Dies ist eine entscheidungsmäßige Antwort, wie wir früher sagten. Jetzt ist der Grund davon einsichtig geworden. Er liegt im Geschehen als solchem. Denn Geschehen ist jetzt nicht mehr eine Abfolge von Begebenheiten, sondern das Geschehen ist in sich Überlieferung; und sich in das Geschehen einlassen heißt: die Überlieferung übernehmen, sich ihr unterstellen.

Das Geschehen ist kein Ablauf, der sich von selbst macht. Dies ist freilich der Schein, der zum Geschehen gehört und uns den Vollzug verfehlen läßt. Von hier aus begreifen wir, weshalb wir bei unserem Fragen die Notwendigkeit der entsprechenden Haltung hervorkehren mußten. Denn bereits das Fragen selbst ist entscheidungshaft. Ob wir durchfragen, aushalten, Widerstand überwinden – alles das gehört mit zum wirklichen Fragen –: es hängt von unserer Entscheidung ab.

Wir bewegen uns nicht mehr in einer verkehrten Erwartung, denn wir lauern nicht mehr auf irgendein Ereignis, das behalten und weitergesagt werden könnte. Denn auch die Antwort auf die Frage nach der Geschichte ist entscheidungshaft. Sie besteht nicht in der Aussage, Geschichte sei so und so usw. In allem handelt es sich um ein Begreifen, in dem wir selbst eingebegriffen sind; in allem handelt es sich um eine Art von Antworten, bei dem wir ein Antworten übernehmen und erst eigentlich zu Geschichte machen; es handelt sich um ein *Verantworten*.

Wir sind gewohnt, Verantwortung moralisch oder religiös zu verstehen: Verantwortung vor dem Sittengesetz oder vor Gott. Der Begriff »Verantwortung« ist aber philosophisch zu verstehen als ausgezeichnete Art des Antwortens. Antworten ist wissentliches und willentliches Entgegenen. Das Verantworten aber ist nie erledigt. Derartige Fragen können nie beantwortet werden.

§ 23. Zurückweisung zweier Mißverständnisse

Hieraus wird deutlich, wie eingreifend und umfassend der Wandel unseres Seins ist, daß er auf lange hinaus einen Übergang für uns darstellt und damit fortwährenden Mißdeutungen ausgesetzt sein muß. Zwei Mißverständnisse wollen wir aufklären.

- a) Keine tagespolitische Stellungnahme,
sondern Erweckung eines ursprünglichen Wissens

Man könnte bei diesem entscheidungshaften Fragen und Antworten meinen, es handle sich um einfache und praktische Stellungnahme zu dem, was in unserem geschichtlichen Augenblick vor sich geht. Das trifft aber nicht in dem Sinne zu, daß wir irgendeinen Bestand von Sätzen herausstellten. Es geht aber gewiß um die Erweckung der Bereitschaft und Fähigkeit zum richtigen Handeln, um die Aufstellung der rechten Ziele. Gerade deshalb dringen wir auf ein ursprüngliches Wissen, auf Wahrheit im Sinne von Offenbarkeit, die uns in dieses Sein einführt und bindet. Hierfür ist die oberste Aufgabe, Denkweisen in uns wirksam zu machen, die uns in den Stand setzen, die wesentlichen Dinge in Frage zu setzen und begreiflich zu machen.

Diese Denkweisen haben einen anderen Begriffscharakter als die der überkommenen Logik. Macht und Schärfe der Logik werden dabei nicht herabgesetzt, sondern gerade gesteigert, sofern hier die Begriffe herausgenommen werden aus einem falschen Gegensatz, wonach der Begriff, das Gedachte, als das Rationale aufgefaßt wird – im Unterschied zu einem Irrationalen. Dieser Unterschied führt zurück auf eine bestimmte Auffassung der Vernunft, diese wiederum auf die des Menschen als des vernünftigen Lebewesens. Es geht um die Überwindung der Auffassung des Begriffs als einer Hülse. Die Folge ist nicht die Absetzung des Begriffes, sondern die höhere Notwendigkeit des begrifflichen Fragens.

Es wäre also ein Mißverständnis, bei unseren Ausführungen eine erbauliche Aufforderung zu irgendeinem Mittun finden zu wollen; vielmehr handelt es sich um die Herausstellung von Begriffen, die der Inbegriff sind unseres künftigen Seins und die damit uns selbst treffen.

b) Das zu Erfragende läßt sich nicht sofort erledigen

Das andere Mißverständnis würde in der Erwartung liegen, daß all das, was wir hier erfragen und zur Antwort bringen, sich gleichsam über Nacht erledigt. Dieses Fragen selbst steht nicht außerhalb der Geschichte, sondern eingefügt in seine Bestimmung greift es über Tag und Jahr hinaus; es ist nicht an heutige Zufälligkeiten gebunden.

So haben wir den Boden gewonnen für den gesamten Bereich des Fragens, den wir durchlaufen haben. Dieser Boden ist die Zeit selbst als die Macht, die wir bestehen oder nicht bestehen; dieser Boden ist unser Dasein als die Zeitlichkeit selbst. Wir können nicht mehr sagen, die Zeit sei oder sei nicht. Wir müssen begreifen, daß das Verständnis von Sein selbst *aus der Zeit* genommen ist. In der Abgrenzung des Werdens gegen das Sein war das Sein ja selbst als Beständigkeit verblieben. Aus diesem Verbleib wurde das Jetzt sozusagen als Kern der Zeit aufgefaßt und Zukunft als das noch nicht Wirkliche und Vergangenheit als das nicht mehr Wirkliche genommen. Sein war Beständigkeit und Anwesenheit, an der Zeit war immer nur das flüchtige Jetzt wirklich.

Indem wir nun die Zeitigung der Zeit aus der Zukunft und Gewesenheit ermittelten, wurde die Gegenwart als das Verschwindende übersprungen. Hier kommt also eine völlige Wandlung des Wesens des Seins zum Vorschein. Von hier aus müssen wir die weiteren Fragen nach dem Sein als Geschichte, dem Sein des Menschen und dem Sein der Sprache aufnehmen.

Wiederholung

Wir stehen bei dem Versuch, das Wesen der Geschichte, jetzt als *Geschehen* genommen, aus dem Verhältnis zur Zeit zu begreifen. Drei Bestimmungen hatten wir erörtert. Die erste nimmt Geschichte als *Vergangenheit*. An diese Bestimmung haben wir bei der Erörterung der zweiten Bestimmung angeknüpft. Diese

zweite Auffassung versteht die Geschichte nicht als bloßes Vergehen; das Vergangene ist zwar gemeint, dieses aber in seinem *Gewordensein*. Doch auch diese Vorstellung der Gewordenheit des Früheren hat insofern eine Grenze, als sie zumeist die Gegenwart als den Abschluß des Gewordenen betrachtet und auch betrachten muß.

Im Unterschied zu diesen zwei Bestimmungen, Vergangenheit und Gewordenheit, wurde eine dritte genannt, nämlich die *Gewesenheit*. Sie bestimmt sich als das von früher her Wesende. Wir fragten zunächst, wie das von früher her Wesende innerhalb eines Zeitalters umgrenzt werden kann: Das von früher her Wesende einer Geschichte wird aufgefaßt als das jeweilige Heute, als das, was heute wirklich ist und als wirksam gilt.

Diese Begrenzung ist von der Gefahr bedroht, das heute Wirkliche nach dem Unwesentlichen zu bestimmen, weil das Unwesen nicht bloß die Negation des Wesens ist, sondern in sich den Anschein des Wesens erweckt und damit verführt und irreleitet. Aber abgesehen davon, daß die Gegenwart in ihrem wesentlichen Geschehen auch verfehlt werden kann, können wir das von früher her Wesende überhaupt nicht wie etwas Vorliegendes aufgreifen; es bestimmt sich vielmehr aus dem, wozu wir uns als geschichtlich Seiende entscheiden: aus unserer Zukunft, aus dem, wozu wir uns unter Befehl stellen, aus dem, wozu wir uns als die Künftigen bestimmen.

Diese Bestimmung der Zukunft unterliegt nicht der Willkür, sie ist auch nicht Sache des theoretischen Scharfsinns, sondern sie ergibt sich aus dem von früher her Wesenden, der Überlieferung. Geschichte überliefert sich in die Zukunft, gibt von dort her vor, wer und was sie sein kann.

So sind Gewesenheit und Zukunft nicht zwei Zeiträume, nicht derart, daß wir von einem in den anderen rutschen können, sondern Zukunft und Gewesenheit sind in sich einige Zeitmächte, die Macht der Zeit selbst, in der wir stehen. Wir sind nur zukünftig, indem wir die Gewesenheit als Überlieferung übernehmen.

Damit haben wir ein völlig anderes Verständnis der Zeit in ihrer Zeitigkeit/Zeitigung gewonnen – und damit den Boden, von dem aus wir die Geschichte in ihrem Geschehenscharakter allererst bestimmen können. Geschehen ist kein Vorgang, sondern *Überlieferung*; Überlieferung, die über uns hinausgreift, durch uns hindurchgreift, ist nur *so* anzueignen, daß wir sie eigens übernehmen und in ihr *selbst* sind. Damit wird auch verständlich, daß unsere Fragen nach dem Wesen von Sprache, Mensch, nach uns selbst, nach Volk und Geschichte – daß all diese Fragen *entscheidungsmäßig* bestimmt sind. Auch das Antworten hat den Charakter der Entscheidung. Die Aussage ist hier keine Feststellung, kein Ergebnis, das wir weitersagen oder für andere niederschreiben können (wir können das zwar, aber das ist ein bloßer Schein), sondern das Antworten ist hier immer das Hineinnehmen des Gesagten in das Sein und in die Entscheidung selbst, es ist ein *Verantworten*. Jede Frage und Antwort ist Verantwortung, in einem Sinn, der über das Moralische und Religiöse hinausgeht.

Dann wandten wir uns gegen zwei Mißverständnisse. Einerseits wandten wir uns gegen die Meinung, es handle sich hier um eine erbauliche Art, über menschliche Dinge zu reden. Kommt es hier doch vielmehr darauf an, den Begriff dessen, wovon die Rede ist, zu ergreifen. Freilich ist dieser Begriff anderer Art als die Begriffe »Baum« und »Haus«. Dann wandten wir uns auch gegen die Meinung, daß die Antworten von heute auf morgen und auf Grund eines bloß verbalen Verstehens erreicht werden könnten.

Wenn wir nun zur Leitfrage zurückkehren, dann ergibt sich, daß die Zeit in ihrer Zeitbildung (Zeitigung) diejenige Macht ist, in der allein das Geschehen unseres Daseins in der Geschichte geschieht.

ERSTES KAPITEL

Die Geschichtlichkeit des Menschen wird erfahren aus einem gewandelten Verhältnis zur Zeit

Man redet heute viel von der Geschichtlichkeit des Menschen, und man erfährt trotzdem nicht das Wesen dieser Geschichtlichkeit. Man begreift nicht die innere Forderung, die im Wesen der Geschichtlichkeit liegt. Dieses Begreifen ist nur möglich in einem gewandelten Verhältnis zur Zeit, in einer ursprünglichen Erfahrung der Zeit. Um diesen gewandelten Zeitbegriff in unser Dasein einzubauen, ist es notwendig, unsere Art des Erfahrens und Verstehens der Zeit einem grundlegenden Wandel zu unterwerfen sowie eine Grunderfahrung zu bewirken und durchzusetzen.

Wir erfahren die Zeit nicht ursprünglich daran, daß wir auf die Uhr sehen und Zeit feststellen als einen durch die Uhr meßbaren Ablauf, der schnell oder langsam vorbeigeht, auch nicht daran, daß wir jedes Vorkommnis, das uns begegnet, auf seinen Zeitpunkt beziehen und nach diesem Zeitpunkt datieren können. Wir erfahren die Zeit nur und eigentlich, wenn wir *uns in unserer Bestimmung* zur Erfahrung bringen.

§ 24. Die Erfahrung der Zeit durch die Erfahrung unserer Bestimmung

Doch was bedeutet hier »Bestimmung«? Wir gebrauchen in unseren Erörterungen den Ausdruck »Bestimmung« in einer fest umrissenen Bedeutung – in einer *bestimmten* Bedeutung, hätten wir auch sagen können, »bestimmt« nicht mehr begrif-

fen als Kennzeichnung eines beliebigen Dinges oder Begriffes. Wir wollen dem Wort »Bestimmung« hier einen volleren, ursprünglicheren Sinn geben.

Das Wort kann im alltäglichen Gebrauch verwendet werden, wie es beliebt. Wir vergewaltigen es. Aber diese Gewaltsamkeit, mit der die Philosophie Worte gebraucht und Worte bestimmt, gehört zu ihrem Wesen. Nur in den Augen der Spießbürger und Zeitungsschreiber ist Wortbestimmung eine Willkür und Gewaltsamkeit. Man sieht nicht, daß gerade die Verschleierung der Sprache und das wahllose Gebrauchen der Worte eine viel größere Gewaltsamkeit ist als eine aus innerer Notwendigkeit erwachsene Regelung der Bedeutung eines Wortes, wobei es sich nicht um eine Wandlung eines Wortes als eines leeren Gewandes handelt, sondern um das Wesen der Sache.

Das Wort »Bestimmung«, sofern wir von unserer Bestimmung reden, hat eine dreifache Bedeutung in ursprünglicher Einheit und Zusammengehörigkeit.

a) Auftrag und Sendung

Unsere Bestimmung verstehen wir nicht als feste Ausstattung unserer leiblichen oder sonstigen Beschaffenheit, auch nicht als Abrichtung unserer selbst auf irgendwelche Zwecke, sondern unsere Bestimmung verstehen wir als dasjenige, wofür wir uns bestimmen, was wir für uns erwirken als unseren Auftrag. Dieser Auftrag unseres Seins ist unsere Bestimmung — nicht willkürlich gesetzt, sondern unsere Bestimmung, unser Auftrag, unsere Zukunft in dem Sinn, daß der Auftrag uns vorbestimmt ist aus unserer Sendung: aus dem, was von früher her in unserem Wesen als unser Wesen west, wenn es auch von früher verstellt und mißdeutet war. Der Auftrag als unsere Sendung ist unsere Bestimmung im ursprünglichen Sinne, ist die Macht der Zeit selbst, in der wir stehen, die uns zu unserem Künftigen ermächtigt, indem sie uns das Vermächtnis unseres Ursprungs vermachet.

Indem unser Dasein in seiner Sendung steht, erfährt es seine Bestimmung und ist in diesem Sinne bestimmt. Bestimmung in diesem Sinne meint ein Nach-vorne-getragen-Sein in der Sendung, die uns als Auftrag entgegenkommt. Hierin sehen wir die Grundverfassung unseres geschichtlichen Seins.

Wozu aber gehört Bestimmung?

b) Arbeit

Den zweiten Sinn, den wir auf den ersten Sinn gründen, erhält die Bestimmung, indem wir sie derart übernehmen, daß wir sie *schaffen*. Bestimmtheit in diesem Sinn heißt Prägung und Fügung unseres ganzen Verhaltens und unserer Haltung aus dem, was für uns Sendung und Auftrag ist. Unsere Bestimmung erwirken, je nach Umkreis des Schaffens ins Werk setzen und ins Werk bringen – das heißt *arbeiten*.

Arbeit ist nicht irgendeine Beschäftigung, die wir erledigen aus Berechnung, Bedürftigkeit, Zeitvertreib, langer Weile, sondern Arbeit ist hier die zur Bestimmtheit unseres Wesens gewordene Bestimmung, die Prägung und das Gefüge des Vollzuges unserer Sendung und der Erwirkung unseres Auftrages im jeweiligen geschichtlichen Augenblick.

Die Arbeit ist die *Gegenwart* des geschichtlichen Menschen, derart, daß in der Arbeit und durch sie uns das Werk zur Anwesenheit und Wirklichkeit kommt. Daraus ergibt sich, daß die geschichtliche Gegenwart sich bestimmt zum geschichtlichen *Augenblick*. Geschichtliche Gegenwart erwächst als Arbeit aus Sendung und Auftrag, und so erwächst die Gegenwart aus Zukunft und Gewesenheit.

Daraus ist zu ersehen, daß die geschichtliche Gegenwart ganz anders zu verstehen ist als in der geläufigen Auffassung, in der die Gegenwart allein das Wirkliche ist und Vergangenheit und Zukunft nicht wirklich, das Nichtseiende sind, das am jeweiligen Jetzt zerbricht.

Die Gegenwart als *Bestimmtheit* der Bestimmung *ist* nur als

Übergang aus der Gewesenheit in die Zukunft. Als Übergang zeigt sie sich im Vollzug, d.h. im Augenblick. Das wird deutlicher, sofern wir die Zeit aus unserer Bestimmung im ursprünglichen Sinne erfahren: als Bestimmung in Auftrag und Sendung, als Bestimmtheit in der in Auftrag und Sendung ein springenden Arbeit.

Der als Arbeit eines Volkes bestimmte Auftrag in seiner Sendung, die Bestimmung in diesem zweifachen Sinn, ist Bestimmung in einem noch dritten Sinn.

c) Das von der Stimmung Durchstimmtheitsein

Wir sind bestimmt, d.h. jederzeit von einer *Stimmung durchstimmt*. So rein Auftrag und Sendung in der Arbeit ihre Bestimmtheit haben und allein in ihr, so wie die Arbeit ihrerseits aus der Gewesenheit in die Zukunft übergreift, so beherrscht eine Grundstimmung das Ganze von Auftrag, Sendung und Arbeit. Bestimmtheit ist jeweils in einer sie tragenden *Ge*stimmtheit und Stimmung.

Stimmungen pflegt man als gewisse Zugabe zu den eigentlichen Seelenvermögen, Denken und Wollen, aufzufassen. Sie sind gleichsam Färbung und Tönung der Erlebnisse, gewisse Begleitzustände nach der Gemütsseite hin. In dieser Auffassung erkennt man das innere Wesen der Stimmung wie auch ihre Macht. Es entsteht das Mißverständnis, die sogenannten willensstarken Menschen, die Tatmenschen, die kalt denkenden Menschen, seien frei von Stimmungen; die Stimmung sei etwas Weibisches, sie sei lediglich die Sache von sogenannten Stimmungsmenschen, die fortgesetzt von einer Stimmung in die andere kommen und davon immer abhängig sind.

Auch hier stoßen wir auf den Tatbestand, daß das Wesen von wesentlich menschlichen Auszeichnungen nach dem *Unwesen* abgeschätzt wird. Nicht nur der haltlose Mensch ist von Stimmungen abhängig, sondern auch und gerade der große; dieser wird freilich von großen Stimmungen innerlich gefügt und ge-

führt, der kleine Mensch dagegen von kleinen Stimmungen, die wir Launen nennen. Der Unterschied zwischen großen und kleinen Stimmungen liegt darin, daß große Grundstimmungen, je mächtiger sie sind, um so verborgener wirken. Sie sind um so mächtiger, wenn sie sich offenbaren in der eigenen Schöpfung einer Tat, eines Werkes. Ein großes Werk ist nur aus der Grundstimmung, letztlich aus der Grundstimmung eines Volkes möglich. Auch große Kunst ist nur möglich, wenn sie aus einer Grundstimmung erwächst. Während die große Stimmung verschlossen im Menschen oder schweigend im großen Werk ist, trägt die kleine Stimmung sich fortgesetzt zur Schau, sei es in Jämmerlichkeit oder fader Ausgelassenheit.

Stimmungen sind kein bloßer Aufguß in unserem Seelenleben, sondern sind Grundgeschehnisse der Macht der Zeit, in denen unser Dasein *ursprünglich* ist. Die Stimmungen sind dasjenige, kraft dessen wir aus unserem Wesen heraus uns am tiefsten und weitesten und ursprünglichsten dem Seienden öffnen oder auch verschließen. Unser Bestimmtheit ist in der Bestimmtheit der zwei genannten Bestimmungen jederzeit gestimmt.

Dieser dreifach-einige Sinn dessen, was wir Bestimmung nennen, läßt uns allererst Auftrag und Sendung, Arbeit und Stimmung in ihrer geschehensmäßigen Einheit erfahren, damit auch die Zeit als ursprüngliche Macht, die unser Sein fügt und in sich als Geschehen bestimmt. Die Zeit ist so, als unsere Bestimmung erfahren, nichts anderes als das Machtgefüge, die große und einzige *Fuge* unseres Seins als eines geschichtlichen. Sie wird zur geschichtlichen Einzigkeit unseres Selbst. So ist Zeit der Quelltrunk des geschichtlichen Volkes und des einzelnen im Volk. Die Einheit dieser dreifachen Bestimmung ist der Grundcharakter des Geschehens.

§ 25. *Ursprüngliche und abgeleitete Seins- und Zeiterfahrung.
Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit*

Es fällt dem heutigen Menschen schwer, aus der Erfahrung der so begriffenen Bestimmung des Seins das ursprünglichere Wesensverhältnis des eigentlichen Seins zur Zeit zu gewinnen, und zwar deshalb, weil wir seit langem von Vorstellungen der Zeit irregeleitet sind, wonach sie eine leere Form ist, in die alles hineingepackt werden kann: Zeit als *Ablauf*, als gleichgültiges *Vergehen*, an dem unser Alltag entlangläuft und so mitvergeht – eine gegenüber dem eigentlichen und eigensten Sein des Menschen entfremdete Vorstellung. Denn Zeit selbst übernimmt und verwaltet und zeugt. Aus dieser Erfahrung müssen wir allererst das ursprüngliche Verhältnis zur Zeit erobern, wenn wir ein geschichtliches Volk im ausgezeichneten Sinn werden sollen.

Hier ist die Gelegenheit zu sagen, daß die uns geläufige Vorstellung von Zeit (die Zeit als Leerform, Ablauf und Raum) nicht etwa falsch ist. Sie hat vielmehr ihre eigene Wahrheit und Notwendigkeit, gehört sie doch wesentlich zu unserem eigentlichen geschichtlich-zeitlichen Sein. Ja, diese uns geläufige Vorstellung entspringt aus der ursprünglichen Zeitlichkeit selbst. *Wie* sich der Ursprung der uns geläufigen Zeit aus der ursprünglichen vollzieht, kann hier nicht dargestellt werden, auch nicht, warum in der Geschichte des Menschen zuerst und auf lange hinaus der geläufige Zeitbegriff zur Herrschaft kommen konnte und mußte.

Wir können hier auch nicht auf die Frage eingehen, weshalb und auf welchem Wege es dazu kommt, daß der wesentlichste, tiefste und weiteste Begriff unseres Verstehens, Wirkens und Denkens, der Begriff von Sein, aus einer bestimmten Vorstellung von Zeit geschöpft ist. Sein bedeutet nämlich ständige Anwesenheit, *ὄνεία*. Warum stellt gerade die Zeit, die wir sonst mit dem Raum zusammenzustellen pflegen, den Ursprungsreich für den höchsten Begriff, für das Begreifen des Seins dar?

Von Anfang an bis zur Gegenwart wirkt in der Philosophie der geheimnisvolle innere Zusammenhang zwischen der Macht der Zeit und dem jeweiligen Verständnis des Seins, der jeweiligen Herrschaft eines Seinsbegriffs. Weil dieser Zusammenhang besteht, deshalb ist die Rede von »Sein und Zeit«. Dies ist kein beliebiger Titel für irgendein Buch, sondern die innerste und verborgenste Frage unserer Philosophie überhaupt und damit ihrer Bestimmung, ihrer Sendung, ihres Auftrags und ihrer Arbeit.

Wenn sich uns andererseits ein völliger Wandel der geläufigen Zeitvorstellung aufdrängt und unsere Stellung zur Zeit eine Umwälzung vollzieht (Zeit nicht als bloßer Ablauf, Rahmen für Folge von Begebenheiten), dann muß sich in diesem Wandel auch unser Verstehen und Begreifen unserer Stellung zum Sein wandeln. Dieser Wandel, auf den wir zusteuern, kann nur verglichen werden mit dem Wandel am Anfang der geistigen Geschichte des abendländischen Menschen überhaupt.

Unser Zeitalter hängt noch gar zu sehr in gewohnten Denkweisen und alten Vorstellungen, als daß der einzelne von diesem Umbruch etwas auch nur zu ahnen vermöchte. In dieser eigentümlichen Lage des Übergangs, in der uns das Kommende bedrängt und das Veraltete bedrückt, bleibt immer nur: unnachgiebig das Bisherige abzubauen und zu zerstören und die Unruhe des Kommenden wirksam zu machen.

In der Frage nach dem Sein des Menschen, nach dem Sein des Volkes, dem Sein der Geschichte haben alle Fragwürdigkeiten ihre Wurzel letztlich in der Fragwürdigkeit des Begriffes »Sein überhaupt« und unserer existierenden Stellung zum Sein als Zeit.

Wir haben die Zeit als Grundmacht unseres Daseins sichtbar zu machen versucht. Damit ist schon angedeutet, daß die Zeit dem Menschen eigen ist und ihm allein zugehört, daß also die Zeit demnach – zum Subjekt Mensch gehörig – etwas Subjektives ist. Nach der jetzigen Bestimmung, die wir erfahren als unser eigenes Geschehen, sind die Vorkommnisse auf der Erde,

bei den Pflanzen oder Tieren zwar *Abläufe* und *Vorgänge* im Rahmen der Zeit, aber Steine, Tiere, Pflanzen sind selbst nicht im ursprünglichen Sinne zeitlich wie wir selbst. Sie übernehmen keinen Auftrag, fügen sich nicht in eine Sendung dergestalt, daß gerade dieses Sichfügen, daß das Übernehmen ihre Art zu sein ausmacht. Tier und Pflanze arbeiten ja nicht, nicht weil sie sorglos sind, sondern weil sie nicht arbeiten können. Auch das Pferd, das den Wagen zieht, arbeitet nicht; es ist nur eingespannt in ein Arbeitsgeschehnis des Menschen. Auch die Maschine arbeitet nicht. Daß sie arbeite, ist eine Mißdeutung des neunzehnten Jahrhunderts.

Diese Mißdeutung der Arbeit geht so weit, daß die Physik den Begriff »Arbeit« als physikalischen Begriff aufgenommen hat. Weil der Maschine Arbeit zugesprochen wurde, wurde dann umgekehrt der Mensch als Arbeiter zur Maschine degradiert – eine Auffassung, die zuinnerst zusammenhängt mit einer Stellung zur Geschichte und zur Zeit im Sinne des Unwesens des geschichtlichen Seins.

Stein, Pflanze, Tier sind rechnungsmäßig *in* der Zeit, sind aber nicht zeitlich in dem Sinne, daß darin ihr eigenes Sein sich zeigt. Inwiefern hier ein wesentlicher Unterschied vorliegt zwischen der geschichtlichen Zeitlichkeit des Menschen und dem bloßen Vorkommen von Tier und Pflanze in der Zeit, wollen wir im folgenden erörtern. Wir wollen dann fragen, was es heißen kann, die Zeit sei etwas bloß Subjektives, sofern sie als tragende Macht des Seins dem Menschen allein zugewiesen ist.

Wiederholung

Wir versuchten, das Wesen der Geschichte und des geschichtlichen Seins durch den Nachweis zu bestimmen, daß und inwiefern das *Geschehen* als solches in der Zeit gegründet ist. Damit ist jedoch nicht die geläufige Vorstellung des Zeitcharakters gemeint, sondern die Zeit im ursprünglichen Sinne, den es für uns ursprünglich zu erfahren gilt. Die uns geläufige Vorstellung

der Zeit ist Ablauf, Abfolge des Jetzt. Sie ist berechtigt, sofern das geschichtliche Geschehen in einer Chronologie in die Zeit eingerechnet und damit datiert wird.

Ursprünglich wurde diese Vorstellung gewonnen in einer natürlichen Erfahrung, einer zeitlichen Erfahrung der Dinge zum Zwecke der Zeitmessung im Wechsel von Tag und Nacht. Die Zeitauffassung war dabei ausgerichtet auf den Auf- und Untergang der Sonne, welche ihre Bahn am Himmel abläuft. Daher wurde die Zeit mit dem Himmel gleichgesetzt. *Chronos* war der Gott, der den Ablauf der Dinge beherrscht. Diese mythologisch wahre Vorstellung hat sich im Verlauf der Geschichte denaturiert und gewandelt bis zum leeren physikalischen Begriff, der uns als *t* (tempus) begegnet. Zeit ist nun das, was wir als mitteleuropäische Normalzeit feststellen.

Diese Vorstellung ist nicht falsch, sie ist sogar in sich notwendig, sie trifft aber nicht das Wesen der Zeitlichkeit. Dies entspringt aus der ursprünglichen Zeit, die wir in dem erfahren, was wir als *Bestimmung* unseres Seins festlegten.

Es war diese eine dreifache Bestimmung: Bestimmtheit, Bestimmtheit, Gestimmtheit. Bestimmtheit in geschichtlichem Sinne geschieht in der Sendung, die, über uns hinweggreifend und durch uns hindurchgreifend, auf uns zukommt als Auftrag, den wir nicht rational berechnen und nicht vernunftmäßig aufstellen können, sondern der seine eigentümliche Gegenständigkeit hat im Ursprung des geschichtlichen Seins selbst. Auftrag und Sendung, Zukunft und Gewesenheit sind eine ursprünglich in sich zusammenhängende Macht, die in sich geschlossen die Gegenwärtigkeit bestimmt und unser Sein als geschichtliches beherrscht; wir bezeichnen sie als Arbeit des Menschen – Arbeit nicht als beliebige Beschäftigung, sondern als der Vollzug der Prägung und Verfügung dessen, was sich uns in unserem geschichtlichen Dasein im Werk als Aufgabe stellt.

Auftrag, Sendung und Arbeit sind als diese einigende Macht zugleich die Macht der Gestimmtheit, die uns trägt. Die Stimmung ist dabei nicht irgendein Erlebnis, das unser sonstiges

seelisches Verhalten nur begleitet, sondern Stimmung ist die Grundmacht unseres Daseins, kraft derer wir in ausgezeichnete Weise in das Seiende versetzt sind.

Mit dieser erfahrenden Bestimmung des Bestimmtheits, der Bestimmtheit und des Gestimmtheits vermögen wir die Zeitlichkeit in ihrem ursprünglichen Wesen zu erfahren. Die geläufige Vorstellung von Zeit wird dabei aber nicht beseitigt; vielmehr ist erst aus der ursprünglichen Zeit zu begreifen, wie es zu dem geläufigen Zeitbegriff kommen konnte. Der Begriff der Zeitlichkeit selbst bestimmt nicht nur die Vorstellung des geschichtlichen Seins, sondern überhaupt die Vorstellung dessen, was Sein, Nichtsein und Werden besagt. Die Zeit ist der leitende Bereich, innerhalb dessen wir das Sein verstehen. Sofern in der Geschichte der Zeitbegriff sich wandelt, werden auch der Begriff des Seins und unsere Grundstellung zum Seienden sich ändern.

In der dreifachen Bedeutung der *Bestimmung* erfahren wir unser Sein als *Zeitlichkeit*. Die Macht der Zeit erfüllt und umgrenzt das Wesen unseres Seins. Dieses Seiende, das wir selbst sind, nennen wir nun künftig das Dasein des Menschen. Wir gebrauchen das Wort »Dasein« in beschränktem und betontem Sinne. Pflanzen und Tiere sind auch, aber deren Sein ist nicht Dasein, sondern Leben. Zahlen und geometrische Gebilde sind auch, aber als bloße Bestände. Erde und Stein sind auch, aber bloß vorhanden. Menschen sind auch, aber ihr Sein als geschichtliches nennen wir *Dasein*.

Der so gegliederte Wortgebrauch ist scheinbar willkürlich, entsteht aber aus innerer Notwendigkeit, aus innerer Entfaltung der Sache selbst. Weil das Dasein von der Macht der Zeit getragen wird, getragen, gefügt und geführt, deshalb ist das menschliche Sein als zeitliches geschichtlich; und sofern Zeitlichkeit das Auszeichnende im Wesen des Menschen ist, ist Geschehen als Geschichte die auszeichnende Seinsart des Menschen. Damit ist unsere frühere These bewiesen, die Geschichte sei die auszeichnende Seinsart des Menschen.

Weil der Mensch als zeitlicher im Grunde seines Wesens geschichtlich ist, deshalb ist der Mensch auch ungeschichtlich, d. h. im Unwesen der Ungeschichte umgetrieben. In der Natur ist weder Geschichtlichkeit noch Ungeschichtlichkeit, sondern sie ist geschichtslos, nicht auf das Geschehen angewiesen. Die Natur ist geschichtslos, weil sie zeitlos ist. Dem widerspricht nicht, daß die Naturvorgänge durch die Zeit meßbar und feststellbar sind. Die Natur ist, sofern sie durch die Zeit meßbar ist, in gewisser Weise in der Zeit. Wir haben sprachlich und begrifflich streng zu unterscheiden zwischen dem *In-der-Zeit-Sein* von etwas und dem *Zeitlich-Sein*, das nur dem Menschen zukommt. Dieses In-der-Zeit-Sein, Meßbar-Sein durch die Zeit, nennen wir die *Innerzeitigkeit*. Jene Zeitlichkeit, wonach die Zeit eine Macht ist des Wesens des Menschen, bezeichnen wir als Zeitlichkeit schlechthin.

Was durch Innerzeitigkeit bestimmbar ist, was meßbar und nach der Uhr bestimmbar ist, braucht nicht zeitlich zu sein. Was dagegen zeitlich ist, wie der Mensch, kann auch innerzeitig sein. Menschliches Geschehen *kann* durch die Zeit bestimmt werden. Datum der Geburt und des Todes des Menschen können wir angeben, wir können sie zeitlich bestimmen. Innerzeitig ist die Natur. (Zahlen sind nicht in der Zeit. Das Zahlenverhältnis ist nicht durch die Zeit meßbar und bestimmt.) Die Zeitlosigkeit der Natur schließt die Geschichtslosigkeit in sich, was nicht ausschließt, daß die Natur in gewissem Sinne in die Geschichte eingehen kann, z. B. ist die Landschaft Ort und Stätte eines geschichtlichen Vorgangs; sie ist aber deshalb nicht zeitlich in dem Sinne, wie der Mensch zeitlich ist.

Zeit als Zeitlichkeit ist dem Sein des Menschen als dessen Macht vorbehalten. So ist unsere Frage, die Frage nach dem Menschen, von vornherein die Frage nach der Zeitlichkeit.

Der von uns bisher durchlaufene Zusammenhang hat seinen Anfang bei der Frage, *was* die Sprache sei und *wie* sie sei. Wir versuchen jetzt, in der Reihe der Fragen die umgekehrte Rich-

tung zurückzuverfolgen, dabei die Zeitlichkeit des Seins des Menschen immer im Blick behaltend. Wir werden dabei aber die Reihenfolge nicht streng einhalten, sondern die einzelnen Stadien einheitlich, gleichsam gleichzeitig zu sehen versuchen, um dann Sprache als Sprache zu begreifen. Bei dieser rückläufigen Betrachtung wird sich auch das Wesen der Zeitlichkeit mehr und mehr enthüllen.

*§ 26. Erörterung des Bedenkens, Zeit sei
durch die neu gewonnene Bestimmung etwas Subjektives*

Wir beginnen diese zusammenhängende Überlegung mit der Erörterung eines naheliegenden Bedenkens, das die Gesamtfrage nach dem Wesen des Menschen betrifft. Das Bedenken wurde bereits angedeutet und hat sich jetzt noch verstärkt. Durch die einseitige Zuweisung der Zeit an das Dasein des Menschen und der Zeitlosigkeit an alles Nichtmenschliche wird die Zeit dem Subjekt zugesprochen und damit zu einem bloß Subjektiven herabgesetzt. Die Zeit wird damit in den Bereich der seelischen Erlebnisse verlegt, in das Innere des Menschen, in das Subjekt, und wird damit dem Objekt, der Natur, abgesprochen.

Dieses Bedenken setzt voraus, daß der Mensch ein Subjekt sei und sein Sein demnach in seiner Subjektivität bestehe. Denn nur in diesem Fall kann die Zeit auf Grund der Zuweisung zum Menschen als etwas Subjektives erklärt werden.

Zu fragen ist: Läßt sich das Sein des Menschen durch das Subjektsein im Unterschied zum Objekt umgrenzen? Wie steht es mit der noch heute geläufigen leitenden Kennzeichnung des Menschen als Subjekt?

Man könnte nun einwenden, daß zur Widerlegung der von uns erfolgten Zuweisung der Zeit an das Subjekt, der Subjektivierung der Zeit, es nicht notwendig sei, auf die weitläufige Frage nach dem Subjektcharakter des Menschen einzugehen. Es

dürfte ja doch die Tatsache genügen, daß die Naturwissenschaft vom Zeitsinn der Tiere, zum Beispiel der Ameisen oder Bienen, spricht und ihn zu erforschen sucht. Es wurden ja überraschende Ergebnisse hierbei zu Tage gefördert. Wenn also die Tiere Zeitsinn haben, wenn ihr Lebensvorgang nicht nur in der Zeit verläuft, sondern das Lebendige selbst einen Sinn für die Zeit hat und sich nach der Zeit richtet und so durch die Zeit bestimmt ist, dann ist die Zeit als *Zeitlichkeit* keine auszeichnende Bestimmung des Menschen und dem Menschen also nicht vorbehalten.

a) Haben Tiere einen Zeitsinn?

Wie steht es mit diesem Zeitsinn der Tiere? Die Tatsache, daß die Biologie darüber Untersuchungen anstellt, beweist noch nicht, daß die Tiere Zeitsinn haben und in der Macht der Zeit stehen. Freilich besteht die Tatsache, daß die Vögel zu bestimmter Zeit den Nestbau beginnen und brüten, daß die Schwalben zu bestimmter Zeit sich sammeln und nach dem Süden fliegen. Aber brauchen die Vögel hierfür von der Zeit zu wissen oder auch nur für die Zeit als solche einen Sinn zu haben?

Dies ist nicht notwendig. Es genügt, daß die Tiere in ihrem Benehmen unter bestimmten Einflüssen von gewissen Zuständen der Erde, der Atmosphäre und der Witterung stehen. Daß *wir* diese Zustände als einer bestimmten Jahreszeit zugehörend und eigens erfahren, beweist noch nicht ein gleiches Verhältnis der *Tiere*, die sich in dieser Zeit so und so bewegen. Das Wunderbare ist nicht, daß die Tiere Zeitsinn haben, sondern daß sie *ohne* Zeitverhältnis ganz *unmittelbar* in das allgemeine Naturgeschehen eingebunden sind und damit sich ein bestimmtes Feld erobern, eine Art und Weise des Seins, die dem Menschen nicht zusteht.

Der Stand der Sonne, die damit verbundene Lichtverteilung, der Grad der Abkühlung, der Zustand der Pflanzen- und Tierwelt und sonstige uns vielleicht verborgene kosmische Verhält-

nisse kennzeichnen den Zustand der Erde im Herbst, den *wir* als Zeit in der Zeitordnung bestimmen und in sie eingliedern. Mit der Zeit als solcher haben diese Vorkommnisse, die Wandlungen der Atmosphäre, nichts zu tun. Es ist nicht erstaunlich, daß die Tiere Zeitsinn haben, sondern erstaunlich ist der Leichtsinn des Menschen, der nicht geneigt ist, das so andere und Eigene des tierischen und pflanzlichen Lebens sich verständlich zu machen.

Durch Untersuchungen über den Zeitsinn der Tiere wird nicht bewiesen, daß die Tiere einen solchen Sinn und ein Verhältnis zur Zeit *haben*. Der Zeitsinn ist kein wissenschaftliches Ergebnis, sondern er wird vor aller Untersuchung mit einer *vorgreifenden metaphysischen Behauptung* auf Grund einer unkritisch angesetzten Entsprechung tierischen Seins zum Menschen vorausgesetzt.

Eine metaphysische Behauptung ist aber auch unsere Bestreitung des Zeitsinnes der Tiere. Wie wird diese metaphysische Behauptung jeweils begründet? In der Biologie wird sie nicht begründet. Der Grund für unsere Bestreitung aber liegt darin, daß die Tiere nicht reden können, daß sie keine Sprache haben. Wären die Tiere sprachfähig, dann müßten sie ein Verhältnis zur Zeit haben, dann müßten sie in ihrem Leben zeitlich sein, sofern ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Sprache und Zeit besteht. Was so aussieht wie Zeitsinn der Tiere, muß auf eine andere Weise erklärt werden.

Man könnte erwidern, daß Tiere doch auch sprachfähig sein könnten, daß sie eine andere Sprache haben könnten, eine Sprache, die die Menschen nicht verstehen. Die Tiere verständigen sich doch. Aber liegt das Wesen einer Sprache überhaupt in der Verständigung, und, zweitens, verständigen sich die Tiere über etwas, wenn sie sich Zeichen, Lock- und Warntöne, geben? Die Fragen sind zu verneinen.

Die Sonderheit des eigenen Wesens der Tiere darf nicht zerstört werden durch vorschnelles Angleichen an Menschliches. Der Vergleich des menschlichen Seins mit dem tierischen Sein ist so lange irreführend, solange nicht Grenzen gezogen sind

zwischen dem, was wir in das Tier hineinlegen, und dem, was dem Tier ureigen ist. Die Grenze kann aber nur gezogen werden, wenn zuvor das Sein des Menschen hinreichend ursprünglich erfahren und in seinem eigenen Wesen auf den Begriff gebracht ist. Nur dadurch wird die Möglichkeit geschaffen, tierisches und pflanzliches Sein als bloß Lebendiges freizugeben und in seiner eigenen Wunderbarkeit hinzunehmen.

Wir können also die Frage nach dem Subjektcharakter des Menschen nicht unerledigt lassen.

b) Die Frage nach dem Subjektcharakter des Menschen

Sollte es sich zeigen, daß die Kennzeichnung des Menschen als Subjekt von Grund auf verfehlt ist, dann müßte das Bedenken der Subjektivierung der Zeit als sinnlos hinfällig werden.

Weshalb kann das Bedenken bestehen? Weil uns »subjektiv« bedeutet: auf das abgesonderte Subjekt bezogen und beschränkt, dem einzelnen abgesonderten Subjekt entwachsen, darin allein die Rechtfertigung erfahrend, nicht aus dem Objekt geschöpft. Gehört also die Zeit ausschließlich dem Menschen zu und demgemäß dem Subjekt, dann heißt dies: Sie ist nicht objektiv, nicht von den Objekten her genommen, sie ist daher bloßer Schein. Ist sie nur dies, dann ist auch die Macht der Geschichte zu leugnen. Wie soll die Zeit die Macht der Geschichte sein, wenn sie nur im Subjekt sein soll?

Die Frage nach der Subjektivität der Zeit ist für das Ganze entscheidend. Das Subjektive in der geläufigen Vorstellung ist das Ichhafte, Ichbezogene, Ichentsprungene. Das Ich des Menschen ist das Subjekt, subiectum, ὑποκειμενον, das Unterliegende, die Unterlage, über die etwas anderes gleichsam aufgerichtet ist. Das Wort ὑποκειμενον ist der griechischen Philosophie entwachsen und nur verständlich aus dem der griechischen Philosophie erwachsenen und in ihr ausgearbeiteten Begriff des Seins. Der Begriff des ὑποκειμενον selbst ist an dieser Herausarbeitung des Seinsbegriffs wesentlich beteiligt.

Für die Griechen besagt »Sein« soviel wie *beständige Anwesenheit*. Beständigkeit und Gegenwart aber sind Zeitcharaktere. Seiend ist für die Griechen dasjenige, was beharrt, das Beharrliche an den vorliegenden Dingen, das sich im Wechsel der Beschaffenheit der Dinge (z. B. größer und kleiner werdend), im Wechsel der Umstände durchhält.

Auf dieses Sichdurchhaltende, *eigentlich Seiende*, muß alles Sagen hindurchgreifen, wenn es über das Sein, *was es ist und wie es ist*, etwas aussagen will. Das So-und-so-Sein der Beschaffenheit ist, sofern es im Sagen bestimmt ist, *Prädikat*, dasjenige, *wodurch* etwas ausgesagt wird. Und das ὑποκείμενον, subiectum, ist das, *worüber* das Prädikat etwas aussagt. Diese harmlosen Sätze der Grammatik sind durch und durch geladen mit der Metaphysik der Griechen.

ὑποκείμενον hat schon bei Aristoteles einen charakteristischen Doppelsinn, der für die Griechen nicht zufällig ist. Es meint einerseits das jeweilige Ding selbst als das ständig beharrende im Wechsel seiner Eigenschaften – also eine Bestimmung des *Seins der Dinge* selbst; ὑποκείμενον hat hier ontologische Bedeutung, meint das eigentliche Sein des Dinges. Andererseits aber meint ὑποκείμενον das, worüber die Aussage, der λόγος, aussagt, das, was im Aussagen für das Prädikat zu Grunde liegt. ὑποκείμενον hat hier also logische Bedeutung, ist auf den λόγος bezogen. Diese beiden Bedeutungen brauchen sich nicht zu decken. Beide *können* aber zusammengehen. Die Griechen faßten zum einen alles Sein als das Anwesende, und zugleich ist der Satz, λόγος, die ursprüngliche Form und die Bewährung dieses Seins.

Zu Anfang der Vorlesung haben wir betont, daß der Grundcharakter der überlieferten Grammatik aus der griechischen Logik stammt. Jetzt wird deutlicher, was das besagt. Die Sprache wird von der herrschenden Grammatik als aussagender Redezusammenhang genommen, in dem über die Dinge in ihrem bloßen Vorhandensein gesprochen wird.

a) Der neuzeitliche Bedeutungswandel
von »Subjekt« und »Objekt«.

Die dreifache Ablösung des Menschen

Im Mittelalter hatte »Subjekt« die Bedeutung *an sich vorhandenes Ding*. Ein Subjekt, ein Zugrundeliegendes, war ein Haus, ein Baum, ein Stein usw. Das Mittelalter kennt auch schon ein *objectum* als das Entgegenliegende, Entgegenstehende, den Gegenstand, und zwar im ursprünglichen Sinn als das, was mir entgegensteht, sofern ich es vor mich stelle, mir entgegenstelle, es *vorstelle*. *Objectum* ist das Vorgestellte. Wenn ich mir z. B. einen goldenen Berg vorstelle, so ist das ein *objectum*. Das Objekt ist das von mir Gedachte, Eingebildete, das, was eigentlich bloß subjektiv ist, wie wir heute sagen – während jenes an sich vorhandene Haus von uns gerade umgekehrt »Objekt« genannt wird.

Die Bedeutung der beiden Begriffe »Subjekt« und »Objekt« hat sich vollständig in ihr Gegenteil verwandelt. Diese Verwandlung ist in der Geschichte zu verfolgen. Es handelt sich dabei nicht um die gleichgültige Wandlung der Bedeutung irgendeines Wortes, sondern dahinter steht der große Umschlag des antiken Seins zum mittelalterlichen und zum heutigen Sein des Menschen.

Wir sahen, daß der Ursprung des Begriffes *ὑποκειμενον* in Zusammenhang steht mit der Grundfrage nach dem Sein. Diese Frage nach dem Sein ist nach Aristoteles die Aufgabe der Philosophie, der Philosophie in erster Linie, *πρῶτη φιλοσοφία*, desjenigen, was man später Metaphysik nannte. Sofern in der Abkehr vom antiken und mittelalterlichen Dasein ein Wandel des Denkens und Fragens des Seins sich vollzog, mußte sich dieser auch in der Metaphysik vollziehen, in der *prima philosophia*. Deshalb lautet der Titel der Schrift, in der innerhalb der Philosophie die Grundwandlung sich vollzog, »*Meditationes de prima philosophia* – Betrachtungen über die erste Philosophie«, 1641 erschienen, deren Autor Descartes ist, den man gemeinhin als den Begründer der neuzeitlichen Philosophie ansieht.

Aber Descartes ist abhängig, d. h., er trägt auch das Frühere in sich und setzt sich mit dem überlieferten Denken auseinander. Das Frühere der mittelalterlichen Philosophie ist ihm durch Suárez übermittelt. Descartes hat nicht als erster die neuzeitliche Stellung erwirkt. Die neuen Bestrebungen sind schon vor seiner Zeit in den verschiedensten Bereichen wach geworden. Deren Ausbildung vollzog sich als eine *Befreiung* von den bisherigen Bindungen; mit ihr ging freilich eine Besinnung auf die eigenen Kräfte des Menschen, die *Vermögen* des Menschen, einher.

Diese Befreiung vollzog sich in drei Hauptgebieten:

1. Sie vollzog sich in der Ablösung von der übernatürlichen Lebensordnung der christlichen Kirche und der Autorität des Dogmas; im Gegenzug verlegte man sich aber auf Erfindung sowie die Eroberung und Beherrschung der Welt. Hier liegt der Ursprung der Technik, die mehr ist als die Beherrschung der Werkzeuge und der Maschinen, die ihre fundamentale Bedeutung vielmehr in einer veränderten Weltstellung des Menschen hat.
2. Die Befreiung vollzog sich in der Ablösung des Menschen von den Bindungen der lebensmäßig gewachsenen Natur. Natur wird umgedeutet in das Mechanische. Der Leib wird zur bloßen Maschine, neben der der Geist herrscht.
3. Die Befreiung vollzog sich in der Ablösung des Menschen von der Gemeinschaft, von den ursprünglichen Ordnungen. Sie vollzog sich aber nicht in Richtung auf das Chaos; vielmehr wird der Mensch als ein seiner selbst bewußter einzelner zum Ausgang und Element der Neuordnung, die den Charakter der *Gesellschaft*, d. h. eines Verbandes, bekommt. Hier ist der Ursprung des neuen Staatsbegriffs (Staatsvertrag).

Die wirkenden Kräfte dieser dreifachen Ablösung erfahren innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik die eigentliche metaphysische Begründung und Ausweitung. Mit dem Verlauf dieses Wandels können wir den Umschlag des Begriffes »Subjekt« – vom Bleibenden der Dinge zum Ichhaften – und des Begriffes

»Objekt« – vom Vorgestellten zum gegenständlichen Sein der Dinge – begreifen.

Wiederholung

Wir bestimmten das Wesen des menschlichen Seins als Zeitlichkeit und demzufolge als Geschichtlichkeit. Dieses menschliche Sein bezeichneten wir als *Dasein*. Durch die Sprache ist das Dasein des Menschen vom Sein des Tieres als *Leben*, vom Sein der Zahl als *Bestand* und vom Sein der leblosen Natur als *vorhandenem Ablauf* unterschieden.

Wenn wir das menschliche Sein als Zeitlichkeit begreifen, dann ist dieses Zeitlichsein des Menschen nicht im gewöhnlichen Sinne, d. h. durch Zeit meßbar, verstanden. Zeitlich in diesem landläufigen Sinne ist auch die Natur; und selbst das Zeitlose, auch die Zahl, begegnet in der Zeit. Freilich kann sowohl das Zeitliche im eigentlichen Sinne (das Sein des Menschen) wie das Zeitlose (das Sein der Natur) durch die Zeit gemessen werden, *innerzeitig* sein, wobei Zeit hier nur der Rahmen ist, aber nicht die Macht, die das eigentliche Sein des Menschen bestimmt. Auf Grund dieser Ansetzung der Zeitlichkeit als des ursprünglichen Wesens des Menschen haben wir die Grundlage gefunden für ein rückläufiges Verständnis des von uns in den vorhergehenden Stunden Durchlaufenen. Wir versuchten, dies einheitlich aus dem Grunde des menschlichen Seins zu begreifen.

Wir erörterten dann den Einwand, der aus unserer Bestimmung der Zeitlichkeit erwächst: Wenn die Zeit selbst in das Subjekt verlegt wird, dann wird sie *subjektiviert*, damit aber ganz dem *objektiven* Bereich entzogen. Dem entgegneten wir: Zwar wird auch das Verhalten der Tiere in gewissem Sinne von der Zeit bestimmt. Es besteht aber keine Veranlassung, aus den Gegebenheiten des tierischen Seins zu schließen, daß die Tiere ein Verhältnis zur Zeit haben. Diese Gegebenheiten können auch ohne Zeitsinn erklärt werden, wie etwa durch den

Einfluß des Lichtes, der Wärme oder sonstiger kosmischer Verhältnisse.

Die Unmöglichkeit der Annahme, daß die Tiere im selben Sinne wie der Mensch einen Sinn für die Zeit haben, geht aus der Unmöglichkeit der Vorstellung hervor, daß die Tiere, wenn sie Zeit hätten, auch Zeit verlieren könnten. Doch allein der Mensch hat Zeit oder hat keine Zeit, allein der Mensch verliert Zeit. Das Tier aber kann keine Zeit verlieren, weil es Zeit nicht hat. Von hier aus ist die Einschränkung der Zeit auf den Menschen als Subjekt nicht zu widerlegen.

Wir dürfen aber andererseits den Einwand nicht zu leicht nehmen, da er eine bestimmte Auffassung des Menschen impliziert: das menschliche Sein als Subjektsein. Weil es sich hier um eine grundsätzliche Auffassung des Menschen handelt, müssen wir uns mit ihr auseinandersetzen. Was heißt, der Mensch sei Subjekt? Was bedeutet »Subjekt«? Wie kommt es zu dieser Ansetzung des menschlichen Seins?

Der Ursprung liegt im *ὑποκείμενον* begriffen und ist erwachsen aus der griechischen Philosophie, um das Wesen des Seins und die Erfassung des Seienden zum Verständnis zu bringen. *ὑποκείμενον* ist das Seiende als beständige Anwesenheit. Im Mittelalter wurde *ὑποκείμενον* in bestimmter Gestalt festgehalten, als *subiectum*, als das vorliegend-vorhandene Ding. Gegenbegriff war *objectum*, das vom Menschen her Vorgestellte, Entgegengeworfene, bloß »Subjektive«, bloß Gedachte, Eingebildete – worin sich schon die Umkehr des Wortes anbahnt.

Wie und auf welchem Wege kam es zu dieser Umkehrung der Fundamentalbegriffe der Philosophie, und was bedeutet sie? Die Umkehrung vollzieht sich im Zusammenhang der Umwendung des gesamten abendländischen Daseins zum neuzeitlichen, modernen Dasein. Diese Wandlung ist als Befreiung des Menschen aus der Überlieferung und Ordnung der Kirche und des Dogmas zu bestimmen, als Befreiung aus den Bindungen der organisch gewachsenen Natur und als Befreiung aus der Gemeinschaft. Diese Befreiung ist – nun im positiven

Sinn verstanden – aus dem Auf-sich-selbst-Stellen des Menschen kraft eigener Vernunft und Berechnung zu bestimmen.

ß) Die neue metaphysische Grundposition des Menschen
in der *prima philosophia* Descartes'

Innerhalb dieses Wandels vollzieht sich auch ein Wandel der Philosophie in ihrer Grundposition, der Metaphysik, also in den Fragen, die die Antike als *philosophia prima* bestimmt, in der Frage nach dem Sein. An dieser Wandlung ist Descartes mit seinen »*Meditationes de prima philosophia*« wesentlich beteiligt. Denn Descartes hat im Sinne der angedeuteten Wandlung des neuzeitlichen Geistes alles geläufige Wissen, alle überlieferte, überkommene Kenntnis zunächst in Zweifel gezogen und in Frage gestellt – nicht um alles Wissen bloß zu zerstören, sondern um es durch Ablösung vom überkommenen menschlichen Wissen und Sein auf einen vom Menschen selbst gelegten Grund und Boden zu bringen.

Descartes treibt die Bezweiflung aller Kenntnis bis dorthin, wo er auf etwas Unzweifelhaftes stößt, das die Grundlage für den kommenden Neubau abgeben soll, ein *fundamentum inconcussum*, eine unerschütterliche Grundlage, eine Unterlage für alles Wissen, ein Beständiges, Beharrendes, ein *subiectum*.

Auf welchem Wege findet Descartes dieses menschliche *subiectum*? Wie bietet es sich als solches Unzweifelhaftes und ständig Vorhandenes dar? – Er sucht eine erste und letzte Gewißheit und nur dieses. Es ist für ihn gleichgültig, welcher Sachverhalt als gewiß, als diese Unterlage, sich erweist, was dieser unzweifelhaften Gewißheit genügt – wenn nur etwas sich zeigt, das dieser Anforderung genügt. *Gewiß* ist Descartes solches, was klar und deutlich erfaßt ist (*clare et distincte perceptum est*) im Sinne der mathematischen Definition eines mathematischen Begriffes.

Es ist an eine spezifische Gewißheit gedacht, eine spezifische Idee ist bei der Suche nach dem Fundament leitend. An diesem Leitseil hält sich Descartes auf dem Wege, auf dem er alles

Wissen aller möglichen Bereiche in Zweifel zieht und als ungewiß, als ein solches, auf das kein Verlaß ist, auf die Seite stellt. Wenn wir alles bezweifeln, bleibt schließlich nur das Zweifeln selbst. Solange ich aber zweifle, kann ich das Vorhandensein des Zweifelns nicht in Zweifel ziehen. Zweifeln aber ist eine Weise des Denkens, eine Verhaltensweise des Bewußtseins. Das Denken ist nur, wenn ich bin. Ich denke, ich zweifle, also bin ich. Dieses mein Sein, das Sein des Ich, ist unbezweifelbar, ist das in allem Zweifel sich noch als Sein Durchhaltende, ständig Anwesende. »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*.« (Kant, Kr.d.r.V., B 131) Das Ich ist das ständig Anwesende, das, was dem Gesuchten genügt, ein subiectum, das Ich ist Subjekt.

Das Ich ist aber nicht ein beliebiges subiectum, sondern diejenige Grundgewißheit, von der aus alles künftige Wissen aufgebaut wird. So wird dieses subiectum, das Ich, zu einem ausgezeichneten Subjekt. Das subiectum ist nun gleichbedeutend mit Ich. Jedes Subjekt ist nur dann Subjekt, wenn es Ich ist. Das Ich kommt in den Status des Subjekts. Das Ichhafte, das dem Ich Zugehörige, ist damit das Subjektive.

Dieses Ich als das *unbezweifelbare Fundament* ist für das ganze neuzeitliche Denken derjenige Gerichtshof, von dem aus entschieden wird, ob und inwiefern das Vorgestellte, das *Objekt*, ein solches ist, das dem Gewißheitsanspruch genügt, inwieweit das Vorgestellte ein Seiendes, ein wirkliches Objekt ist. Auf diese Weise kommt das Objekt in die Rolle des dem Subjekt Gegenüberliegenden, des Fremden, des anderen, des Vorhandenen im weitesten Sinne der Natur. Subjektiv ist alles, was in den Bereich des durch das Ich bestimmten Seienden, des Bewußtseinsmäßigen, des Seelischen, Erlebnishaften gehört; alle Empfindungen, z. B. Farben und Töne, sind subjektiv, gehören in den Bereich des Subjekts.

Damit ist die gänzliche Verkehrung und der Umschlag der Grundworte in ihre Gegenbedeutung aufgezeigt.

- c) Die neuzeitliche Bestimmung des menschlichen Seins als Dingsein im Sinne des bloßen Vorhandenseins

Viel wichtiger als dieser Nachweis ist nun die Beantwortung der Frage, welche Auffassung und welche Umgrenzung des menschlichen Seins sich damit vollzieht, daß das Ich in die Rolle des subiectum gelangt. In der Kennzeichnung des menschlichen Ich als Subjekt wird der antike Begriff des ὑποκειµενον sichtbar, des Seins als ständige Anwesenheit, abgelesen am Sein der vorhandenen und unmittelbar gegebenen Dinge. In dieser Kennzeichnung wird das Menschsein durch das Dingsein im Sinne des bloßen *Vorhandenseins* bestimmt.

Sofern das Ichsein für diese Denkart die ursprünglichste Gewißheit ist, wird auf Grund dieser ursprünglichsten Gewißheit absichtlich nicht mehr nach dem Sein des Ich gefragt. Dieses Fundament bekommt eine solche Macht, daß es nicht nur als unmittelbar gewiß erfahren wird, sondern daß auch das Sein der *Objekte* nur so weit anerkannt wird, als es dem Gewißheitsanspruch genügt. Es entsteht die Aufgabe, das Sein der Objekte als ein Sein des Ich zu begreifen. Diese Aufgabe beschäftigt die Philosophie bis zu Hegel. Dieser erklärt in seiner Phänomenologie, es sei die Aufgabe der Philosophie, die Substanz, das an sich vorhandene Objektive, als Subjekt zu begreifen, die Dinge als Ich, und das Ich als Ding festzulegen.

Für diese selbstverständlich gewordene und für uns abgegriffene Denkart wird jede Frage nach der eigentümlichen Seinsart des Menschen hintangehalten. Wenn also das Vorgehen Descartes' auf Grund des fundamentalen Zweifels sehr radikal aussieht und auch dafür ausgegeben wird, so zeigt sich am Ende, daß Descartes im Entscheidenden die eigentliche kritische Frage nicht erkannt hat, nämlich die, ob es möglich sei, das Sein des Menschen als Subjektsein aufzufassen und durch diese Seinsart begrifflich zu bestimmen. So kommt es, daß das eigentliche Sein des Menschen in dem auf sich gestellten und in einem leeren Sein abgekapselten Ich erfahren

wird. Deshalb entsteht auch die Frage, wie dieses in sich verschlossene Ich in ein Verhältnis zum Nicht-Ich, zum Objekt, gelangt.

Diese Fragestellung, die heute noch herrscht, ruht auf einem unmöglichen Fundament. Die Folgen des so gekennzeichneten Vorrangs des Ich als eines Subjekts bei der Auffassung und Bestimmung des Menschseins lassen sich in der Form der Verflachung durch das ganze neunzehnte Jahrhundert bis in die Jetztzeit hinein verfolgen. Der Liberalismus hat in dieser Auffassung des Menschen seine Wurzel. Die Bekämpfung des Liberalismus bewegt sich in abgegriffenen Phrasen statt in echter Umwälzung des gesamten Seins und Wissens. Deshalb braucht man sich nicht zu wundern, daß die Rückfälle dort am häufigsten sind, wo man am lautesten schreit. Unsere alltägliche Denkart steckt noch durch und durch in den nicht überwundenen Grundlagen des Liberalismus.

Von hierher stammt auch das Bedenken, die Zeit werde in unserer Auffassung zu etwas Subjektivem. Solange man den Menschen als Subjekt denkt (und dabei die Zeit als Ichhaftes begreift), ist das Bedenken allerdings begründet. Aber unsere Herausarbeitung des menschlichen Seins vermeidet die Ansetzung des Menschen als eines abgesonderten Ich und hat eine ursprünglich neue Erfahrung des Seins des Menschen zum Ziel.

Der Einwand, wir machten die Zeit zu einem Subjektiven, wird sinnlos, weil das Denken der Zeitlichkeit gerade die Auffassung des Menschen als Ich von Grund auf erschüttert und sprengt. Dies geschieht insofern, als die Zeitlichkeit in ihrem Wesen die Beschränkung des Menschen auf ein abgesondertes Ichsein *entschränkt*. Denn die recht begriffene und ursprüngliche Zeitlichkeit kann die Vorstellung des Menschen als eines abgesonderten Ich gar nicht mehr aufkommen lassen. Dieser Wandel ist schwierig und auf lange Zeit hinaus unsere Aufgabe.

Es ist nichts geläufiger als die Vorstellung des Menschen als eines einzelnen, der unter anderen, unter seinesgleichen und unter den Dingen, vorkommt. Die Grenzen des Menschen ver-

laufen dabei an der Oberfläche seiner Haut, sie ist gleichsam die Grenzscheide von dem, was außerhalb und was innerhalb ist. Innerhalb sind Herz, Gehirn, Zwerchfell als der Sitz des Seelischen, der Erlebnisse. Diese Erlebnisse kommen vor. Der Mensch hat Erlebnisse, so wie er Beine und einen Magen hat. Er ist mit Erlebnissen behaftet, läuft herum und ist dabei den verschiedensten Einflüssen und Wirkungen unterworfen, auf die er seinerseits zurückwirkt. Diese Vorstellung kann man nun etwas geistiger ausmalen, indem man das Ich steigert zur Persönlichkeit oder herabsetzt zu einem »verkommenen Subjekt«.

Maßgebend ist die scheinbar natürliche Erfahrungsart, kraft derer uns mit Vernunft begabte Lebewesen begegnen. Diese Erfahrungsart hat ein gewisses Recht, aber es ist fraglich, ob sie *maßgebend* sein kann, wenn es die *Wesensart* des Menschen zu gewinnen gilt. Unsere Betrachtung hat bereits gezeigt, daß diese Erfahrungsart nicht genügt.

ZWEITES KAPITEL

Die Erfahrung des Wesens des Menschen aus seiner Bestimmung

§ 27. *Das Ineinander von Stimmung, Arbeit, Sendung und Auftrag*

Die Erfahrung des Menschseins in und aus seiner *Bestimmung* im dreifachen Sinn ist noch schärfer in ihrer Fassung ans Licht zu heben, begrifflich faßbar und für das handelnde Verstehen wirksam zu machen.

a) Stimmung. Das Verhältnis von Stimmung und Leib

Unsere Bestimmung im dreifachen Sinn ist gestimmt, getragen von einer jeweiligen Stimmung, sei es die des Niedergehalten-seins oder des Erhoben- und Beflügeltseins. Als Grundstimmungen haben wir auch den Einklang mit allen Dingen, die Verlassenheit, Langeweile und Leere oder die erfüllte Ergriffenheit und Zuversicht.

Diese Stimmungen nehmen wir gewöhnlich als Kennzeichen und Meldezeichen unseres seelischen Zustandes, als Beleg, wie es im Innern eines einzelnen Subjektes aussieht, wie es ihm zumute ist. Wir nehmen Stimmungen als Erlebnisse im Subjekt, die aufkochen, brodeln und verdampfen wie das Wasser im Kochtopf je nach dem Grade der Hitze. Wir mißdeuten die Stimmung, weil wir nicht sehen wollen, daß gerade die Stimmung uns in das Ganze des Seienden versetzt, daß sie im vorhinein den Umkreis des Seienden jeweils erst umgrenzt, indem sie den Umkreis des Seienden eröffnet und offenhält.

Nehmen wir z.B. die Stimmung der Verärgerung: Der Verärgerte, er mag den schärfsten Blick und Verstand haben, mag

nichts hören und sehen; die Verärgerung verstellt ihm alle Dinge, sie sind ihm verhängt und gedrückt. Umgekehrt macht Freude alle Dinge hell, einfach und klar, sie läßt uns die Dinge sehen in einer Art, wie wir sie sonst nicht erfahren. Doch auch im gleichgültigen Dahinleben fehlt nicht etwa die Stimmung, sondern wir sind im Gestimmtsein der Gleichgültigkeit.

Es genügt hier aber nicht, daß wir auf Eigentümlichkeiten der Stimmung achten – daß wir etwa in bestimmten Fällen blind, in anderen hellsehtig werden – und die Stimmung uns nach wie vor als im Subjekt befindlich vorstellen. Vielmehr ist zu begreifen, daß wir durch die Stimmung und kraft ihrer in das Seiende und sein Sein versetzt sind, daß die Stimmung uns das Seiende eröffnet und verschließt. Kraft der Stimmung sind wir *ausgesetzt* in das Sein, das uns bedrängt oder erhebt. Wir sind nicht zuerst abgesondert in ein in sich eingerolltes Ich, das nachträglich in ein Verhältnis zu den Dingen kommt, sondern wir sind jeweils schon in einer Stimmung, die uns im vorhinein in das Seiende selbst aussetzt. Wir selbst schwinden in solcher Ausgesetztheit in das dabei offenbare Sein.

Gerade das, was wir gern als Innerliches bezeichnen und ins Gemüt verlegen, ist nicht irgendwo darinnen, wie in einem Magen, sondern es ist draußen, und wir sind kraft seiner jeweils draußen. Die Stimmung bestimmt uns dergestalt, daß wir wesensmäßig in der Ausgesetztheit stehen.

Das von außen her an uns Sichtbare und Greifbare, der Leib, den wir von innen her spüren, scheint am vorhandenen Menschen das eigentlich Tragende zu sein. Mit seiner Hilfe stehen wir mit beiden Beinen fest auf der Erde. Der Leib, nicht das Schweben in der Ausgesetztheit durch die Stimmung, gilt so als der tragende Grund. Aber was besagen hier Beine, Leib und sonstige Gliedmaßen? Wenn wir ein Dutzend und mehr Beine hätten, wir stünden dann nicht fester auf der Erde. Wir stünden überhaupt nicht, wenn dieses Stehen nicht von Stimmungen durchstimmt wäre, kraft deren uns Boden, Erde, kurz: Natur erst trägt, behütet und bedroht.

Was wir als Leib feststellen, ist nicht an sich vorhanden, ist nicht das Ursprüngliche des Daseins, sondern es ist gleichsam aufgehängt in der Macht der Stimmungen. Nur ein verkehrtes Denken, das das Handgreifliche als das Seiende ansieht, kommt hier in Schwierigkeiten: Es nimmt die Stimmung als Umtrieb eines an sich vorhandenen Leibes.

In der Behauptung des Getragenseins des Leibes durch die Stimmung wird der Leib nicht phantastisch vergeistigt, sondern gerade kraft der Verwobenheit in die Stimmung hat die Leiblichkeit für uns das Bedrängende und Lösende, das Verwirrende oder Bewahrende. Wir kennen den Zusammenhang immer nur einseitig als Abhängigkeit der flüchtigen Stimmungen von der Beständigkeit des Leibes. Wir sagen z. B.: »Ein Magenleiden drückt auf die Stimmung«, und wir reden von »Magenverstimmung«; wir denken dabei aber nicht daran, daß eine Stimmung ein Magenleiden verursachen kann. Was ist Krankheit? Krankheit ist nicht die Störung eines biologischen Ablaufes, sondern ein geschichtliches Geschehen des Menschen, etwas, das unter anderem im Gestimmtsein gründet.

So kann auch das Blut und das Geblüt nur dann den Menschen wesensmäßig bestimmen, wenn es von Stimmungen bestimmt ist, nie von sich allein aus. Die Stimme des Blutes kommt aus der Grundstimmung des Menschen. Sie schwebt nicht für sich, sondern gehört mit in die Einheit der Stimmung. Dazu gehört auch die Geistigkeit unseres Daseins, die als Arbeit geschieht.

b) Arbeit

Wir kennzeichneten die Arbeit als Gegenwart. Das soll nicht heißen, die Arbeit sei das jeweilige Jetztige. Die Arbeit ist ihrem Geistigen nach Gegenwart, sofern sie unser Sein in die werkgerechte Bindung versetzt, in die Befreiung des Seienden selbst. (Wir erinnern uns, daß wir folgende Zuordnung getroffen haben: Auftrag – Zukunft; Sendung – Gewesenheit; Arbeit –

Gegenwart bzw. Augenblick.) In der Arbeit und durch sie wird uns das Seiende erst in seiner bestimmten Bezirken offenbar, und als Arbeitender ist der Mensch entrückt in die Offenbarkeit des Seienden und seines Gefüges. Diese Entrückung ist nichts Nachträgliches, dem Ich Aufgepfropftes, sondern diese Entrückung gehört zum Wesen unseres Seins. Die Entrücktheit in die Dinge gehört zu unserer Verfassung.

Darum sagt man mit Recht, die Arbeitslosigkeit sei nicht nur die Entbehrung eines Verdienstes, sondern sie sei eine seelische Zerrüttung – nicht weil das Fehlen der Arbeit den Menschen auf das vereinzelte abgesonderte Ich zurückwirft, sondern weil das Fehlen der Arbeit das Entrücktsein in die Dinge leer läßt. Weil die Arbeit den Bezug zum Seienden vollzieht, deshalb ist die Arbeitslosigkeit eine Entleerung dieses Bezuges zum Sein. Der Bezug bleibt wohl, aber er ist unerfüllt. Dieser unerfüllte Bezug ist der Grund der Verlassenheit dessen, der ohne Arbeit ist. In dieser Verlassenheit ist der Bezug des Menschen zum Ganzen des Seienden so lebendig wie je, aber als *Schmerz*. Deshalb ist die Arbeitslosigkeit ohnmächtiges Ausgesetztsein. Arbeit ist dementsprechend eine Entrückung in die Gefüge und Gepräge des Seienden, das uns umgibt.

Daher ist die Arbeitsfreudigkeit so wichtig. Sie ist nicht eine Stimmung, die unsere Arbeit nur begleitet, sie ist keine Zugabe zur Arbeit, sondern die Freude als Grundstimmung ist der Grund der echten Arbeit, die in ihrem Vollzug den Menschen erst daseinsfähig macht.

In der Arbeit als Gegenwart im Sinne der Gegenwärtigung geschieht das Anwesendmachen des Seienden. Arbeit ist Gegenwart in dem ursprünglichen Sinn, daß wir dem Seienden entgegenwarten und es so in seiner Geschichtlichkeit über uns kommen lassen, daß wir seiner Übermacht uns fügen und es in der großen Stimmung des Kampfes, des Staunens und der Ehrfurcht verwalten und in seiner Größe steigern.

Wir können jetzt das Wesen der Arbeit in seiner Ganzheit und Fülle ebensowenig entfalten wie die Stimmungen in ihren gro-

ßen Ausschlägen. Es kommt hier nur darauf an, die Ausgesetztheit des Daseins kraft der gestimmten Entrückung in die Arbeit in einem ersten Hinweis sichtbar zu machen, um damit eine Anleitung zur Erfahrung unseres Daseins zu geben.

c) Sendung und Auftrag

Sowenig eine Stimmung nur für sich ist, sondern immer ein arbeitendes Verhalten stimmt, sowenig ist die Arbeit ein im Jetzt vorübergehender Zustand. Jede Arbeit entspringt einer Aufgabe und ist gebunden an das Überkommene, bestimmt sich aus Auftrag und Sendung. Kraft ihrer ist das Dasein jeweils sich selbst schon vorausgeschickt und ausgeliefert in die Überlieferung. Die Gewesenheit als Überlieferung und die Zukunft (als auf uns zukommend) als Aufgabe halten das Dasein im Grunde und schon immer in einer Entschränkung. Ausgesetzt in die Stimmung und entrückt in die Arbeit, sind wir geschichtlich. Die Macht der Zeit zeitigt ursprünglich und nicht nachträglich die Entrückung des Daseins in die Zukunft und Gewesenheit.

Das Entrücktsein in die Gegenwart der Arbeit und die Erstreckung des Daseins in die Zukunft und Gewesenheit wird nicht in der Weise des Vorhandenseins einzelner Subjekte verstanden, die mit einem Inneren begabt sind, um das herum auch äußerlich etwas ist. Unser Sein besteht in ursprünglicher Ausgesetztheit in das Seiende. Kraft der Stimmung sind wir von Grund aus immer schon fortgehoben in das Ganze des Seins, so daß das Seiende offenbar ist. Diese Offenbarkeit bindet uns in das Seiende und begründet eine ursprüngliche – so oder so bestimmte – Zugehörigkeit zueinander inmitten des Seienden.

Eben kraft der Stimmung ist der Mensch nie ein einzelnes Subjekt, sondern er steht immer, für- oder gegeneinander, im Miteinander. Dies gilt auch dann, wenn, wie in der Sehnsucht, der andere unmittelbar noch nicht da ist. Das Miteinandersein der Menschen ist nicht auf Grund dessen, daß es mehrere Menschen gibt, sondern mehrere Menschen können nur in Gemein-

schaft sein, weil Menschsein schon besagt: gestimmtes Miteinandersein, das nicht verlorengeht, wenn ein Mensch allein ist.

Die Ausgesetztheit schafft sich jeweils ihre Prägung, ihre Weite und ihre Grenze durch die Arbeit, die ihrem Wesen nach in der Ausgesetztheit uns entrückt an das Gefüge des zum Werk befreiten Seins. Die Arbeit ist nicht nachträglich zu Zwecken eines besseren Vollzuges angewiesen auf die Arbeit anderer, sondern umgekehrt ist die Arbeit als Grundverhalten des Menschen der Grund für die Möglichkeit des Mit- und Füreinanderseins. Die Arbeit als solche, auch wenn sie von einem einzelnen getan wird, entrückt den Menschen in das Mitsein mit und für den anderen. Diese Entrückung in die Ausgesetztheit geschieht, indem der Mensch in der Überlieferung über sich hinausgesetzt ist. Die Sendung selbst ist der Willkür und dem Eigensinn im voraus entzogen.

§ 28. Die Sprengung des Subjektseins durch die Bestimmung des Volkes

Wir eröffnen so das Sein des Menschen in einer Weise, daß wir, im Vergleich zu der geläufigen Bestimmung des Menschen als Subjekt, sagen müßten: Ausgesetztheit, Entrückung, Überlieferung und Auftrag – dadurch wird das Subjektsein gesprengt, das Dinghafte in einem Bewußtseinskasten ist auseinander gesprengt, das Seiende eröffnet und damit erst ein Selbst. Von einer solchen Aufsprengung des Wesens des menschlichen Daseins können wir nur aus der Gegenvorstellung vom Menschen als einem abgesonderten und abgekapselten Ich sprechen. Aber es ist irrig zu meinen, das Menschsein sei zuerst abgekapselt und müsse nachträglich aus dieser Abgekapseltheit herausgerissen werden.

Diese Art des Menschseins läßt uns erst begreifen, *wie* und *wer* das Seiende sein muß, das solchem Sein allein genügt. Dieses Seiende ist nie Subjekt, auch nicht eine Ansammlung

mehrerer Subjekte, die auf Grund von Abmachungen erst eine Gemeinschaft gründen, sondern das ursprünglich einige, Ausgesetztheit, Entrückung, Überlieferung und Auftrag tragende Seiende kann nur sein, was wir »ein Volk« nennen.

Erst auf Grund dieses Seins, der Bestimmung, können sich auch die einzelnen als einzelne verhalten und erfahren. Erst auf Grund solcher Erfahrung kann das Verhalten des einzelnen verkehrt und mißdeutet werden, mißdeutet zur Leere des beschränkten Ich. Andererseits ist, aus der ursprünglichen Erfahrung des Menschseins aus der Zeitlichkeit und damit des geschichtlichen Seins verstanden, Vereinzeln auf echte Weise möglich und notwendig, nur dürfen wir den einzelnen nicht nach der Vorstellung des Subjektes denken. Die Vereinzeln in der Einsamkeit kann in einzigartiger Weise für das Ganze wirksam sein. Umgekehrt beweist betriebsames Dabeisein noch längst nicht die lebendige Volksverbundenheit; sie versteckt vielmehr Eigensucht. Das Sein des Volkes ist weder bloßes Vorkommen einer Bevölkerung noch tierhaftes Sein, sondern die Bestimmung als Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.

a) Ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden
und wissenschaftliche Objektivierung.

Absetzung des tierischen Lebens vom geschichtlichen Dasein

Aber noch haben wir das Wesen der Macht der Zeit nicht voll ausgeschöpft. Es wurde aber schon bei der Kennzeichnung von Ausgesetztheit, Entrückung, Überlieferung und Vorausschickung darauf hingewiesen, wie durch die Stimmung und in ihr, wie durch die Wahrheit und in ihr, wie durch Sendung und Auftrag und in ihnen das Seiende im Ganzen und nach seinen verschiedenen Bereichen jeweils schon aufgeschlossen und aus der Verborgenheit gehoben ist. Kraft dieser Unverborgenheit des Seienden steht dieses nicht etwa wie ein Objekt einem Subjekt gegenüber; das Seiende begegnet zunächst überhaupt nicht als Gegenstand. Dieser Irrtum hat sich festgesetzt, weil man

das Seiende immer zuerst und nur befragte, sofern es und wie es in der Wissenschaft gemeint und erfaßbar ist. Ursprünglich ist das Seiende aber offenbar in der Weise, daß das menschliche Dasein als gestimmtes und arbeitendes in das Sein der Natur und der Naturkräfte, in das Sein der hergestellten Werke und erwirkten Geschehnisse und Lagen eingefügt ist. Erst auf dem Grunde einer solchen ursprünglichen Offenbarkeit ist dergleichen wie eine Vergegenständlichung des Seienden möglich: daß es *als* entgegenstehend und als *nur so* erfahren und gemeint und betrachtet wird.

Im Gegenstandsein aber erschöpft sich das Sein des Seienden nicht. Eine solche Irrlehre konnte nur erwachsen, ja mußte entstehen dort, wo von vornherein die Dinge als Objekte angesetzt wurden; und dieses setzte wiederum die Auffassung des Menschen als Subjekt voraus. Das Seiende erschließt sich uns jedoch überhaupt nie ursprünglich in der wissenschaftlichen Erkenntnis von Objekten, sondern in den wesentlichen Stimmungen der darin schwingenden Arbeit und aus der all dieses bestimmenden geschichtlichen Bestimmung eines Volkes.

Die Unverborgenheit des Seienden enthebt dieses jedoch nie völlig der Verborgenheit. Im Gegenteil: Sofern Unverborgenheit des Seienden geschieht, kommt gerade erst seine Verborgenheit zur Macht. Das heute vielbegehrte Irrationale gewinnen wir nicht dadurch, daß wir in verschwommenen Unklarheiten und Dilettantismen herumtaumeln, sondern nur so, daß radikalstes und strengstes Wissen an die Grenzen stößt.

Pflanzen und Tiere und alles Leben sind in das Seiende verwoben, so zwar, daß auch sie vom Seienden betroffen werden und in ihm wiederum sich einrichten, sogar in der Weise einer gewissen Richtigkeit des Benehmens und des gedächtnismäßigen und in festen Bahnen treibenden Zurechtkommens. Aber bei all dem bleibt das Tier in dem – überdies vagen – Umfeld seines Benehmens befangen. Dem Tier begegnet nicht Seiendes *als* Seiendes; Seiendes ist dem Tier weder offenbar noch verborgen. Was in den Lebenskreis des Tieres andrängt, danach jagt

es; das Tier greift zu, schnappt danach und verschlingt es. Das Tier ist dieses Schnappen – wobei eben das, wonach es schnappt, nie als ein solches, wonach es schnappt, nie als ein Seiendes andrängt, das das Tier in das Sein als solches einfügt. Die schnappende Befangenheit des Tieres, des Lebendigen, ist wesenverschieden von der gestimmten und arbeitenden Ausgesetztheit des in das Sein entrückten geschichtlichen Daseins.

- b) Das Geschehen der Geschichte ist in sich
Kunde der Offenbarkeit des Seienden.
Die historische Kenntnis als Herabsetzung
der eröffnenden großen Augenblicke

Das Geschehen der Geschichte ist ein in sich ausgesetzt-entrückt-erstreckendes. Das bedeutet: Dasjenige, inmitten dessen Geschichte geschieht, ist durch das Geschehen als solches offenbar. Es bedrängt und bedroht, hemmt und eröffnet *als Seiendes*. Mit anderen Worten: Das Geschehen ist *in sich* Kunde – es kündigt das Seiende, in das es – auseinandergezogen in es – eingefügt bleibt. Die Frage, die wir zunächst ungelöst stehen ließen, erhält jetzt ihre Antwort: Die Kunde ist der Geschichte nicht von außen aufgeklebt, sondern Geschehen als ausgesetzt-entrücktes ist kündend, nämlich das, worin die Geschichte ausgesetzt, wohin sie entrückt ist. Und die Kunde ist dabei nicht irgendeine nebenherlaufende Kenntnisnahme dessen, was »passiert«, sondern als zur Erstreckung des Geschichtlichen gehörig kündigt sie jeweils das ganze Geschehen und die Lage seines Augenblickes.

Diese Lage ist nicht die bloße Lagerung von Umständen, bald so, bald so, sondern eine geschichtliche Lage kündigt in sich jeweils das geschichtliche Sein im Ganzen; »kündet«, das besagt nicht: gibt nur Kenntnis und Nachricht, sondern stellt Auftrag, Sendung und Arbeit vor. Das eigentlich Geschichtliche liegt immer in der Künderschaft der großen Augenblicke und ihrer das ganze Geschehen in sich sammelnden Umwälzungsmacht,

nicht aber dort, wo man gemeinhin die Geschichte aufsucht: im beruhigten Abklingen des Augenblicks, welches Abklingen und Ausklingen man gerade als Entwicklung deutet, von der aus gesehen die großen Augenblicke sich wie Störungen und Einbrüche ausnehmen. In den historischen Kenntnissen wird die Kunde des Geschehens meist herabgesetzt in das Flache und Glatte der verständigen Biederkeit, die vor nichts haltmacht, weil sie alles schon weiß und besser weiß.

So bekam das Nachrichtenmäßige und Anekdotenhafte der Geschichte – das Belanglose und Berechenbare – freie Bahn. Und was außerhalb der Behäbigkeit und Ordentlichkeit liegt – das Außerordentliche, Übermäßige –, was das Herkömmliche und Herzugelaufene jederzeit überschreitet, wird als das bloß Unberechenbare, Unklare und Feindliche weggeschoben. Allein, die echte Kunde der Geschichte kündigt gerade, indem sie uns vor das Verborgene stellt. Das Geheimnis des Augenblickes ist die Kunde des Übermächtigen und Unumgänglichen. Im Geheimnis hat das Geschehen der Geschichte seine eigenste Gediegenheit. Je einfacher das Geheimnis, um so mächtiger die Ausgesetztheit in das Seiende und damit dessen Verschlossenheit.

c) Das geschichtliche Dasein des Menschen als die Entschlossenheit zum Augenblick

Deshalb kann das Dasein des Menschen als geschichtliches nur eigentlich geschichtlich sein in der Entschlossenheit zum Augenblick. Entschlossenheit ist nicht etwa die blinde Ladung einer großen Menge von sogenannter Willenskraft, sondern das für das Geheimnis aufgeschlossene und in das Sein entrückte Handeln, dem die Möglichkeit des Untergangs, d. h. das Opfer, unausgesetzt nahe bleibt.

Daher ist es auch eine irrige Erwartung, man könnte über Auftrag und Sendung benachrichtigt und auf dem laufenden gehalten werden wie etwa über das Wetter. Die Kunde der

Geschichte wird nur dem, der in der Entschlossenheit steht; nur er kann und darf die Unumgänglichkeit des geschichtlichen Daseins wissen. Die Unwissenden aber und gar die, die im Unwesen der Geschichte umgetrieben sind, können sich gleichwohl nie von der Geschichte und der Arbeit entbinden. Denn selbst die Unentschlossenheit, das sich verschließende Nureben-noch-Mittaumeln, ist jederzeit, weil wesensmäßig, anders als jene schnappende Befangenheit des Tieres in der Natur.

Unentschlossenheit ist als Verleugnung des Wesens des menschlich-geschichtlichen Daseins immer die Bejahung seines Unwesens. Dagegen bewahrt das Tier jederzeit – in seiner Weise – das Wesen des Lebens. Auch im Abfall von Aufgabe und Auftrag kann der Mensch seinem Sein nicht ausweichen; auch im Verfall muß er bezeugen, daß, wer er auch ist und wie er ist, sein Sein und Seinkönnen ihm übereignet bleibt.

d) Das menschliche Sein als Sorge:

Ausgesetztheit in das Seiende und Überantwortung an das Sein.

Zurückweisung der Mißdeutungen der Sorge:

Sorge als Freiheit des geschichtlichen Selbstseins

Mit dem jetzt Gesagten weisen wir in eine noch ursprünglichere Tiefe des menschlichen Daseins. Schon mehrfach wurden verschiedene Arten des Seins gegeneinander abgehoben: vorhandener Ablauf des Leblosen, Leben von Pflanze und Tier, Bestand der Zahl im weiteren Sinne, Dasein als Menschsein. Es genügt aber nicht, die Seinsweise des Menschen in ihrer eigenen Verfassung zu verdeutlichen, sondern es gilt zu sehen, inwiefern dieses Seiende, das wir selbst sind, zu seinem Sein ein Verhältnis hat.

Dagegen ist alles nichtmenschliche Seiende nicht etwa aus dem eigenen Sein entfremdet, denn auch Entfremdung gegen das Sein ist noch ein Verhältnis zu ihm. Das nichtmenschliche Seiende ist, im Unterschied zu Übereignung und Entfremdung, befangen, eingerollt, dumpf, gedrunken und abgedichtet. Nicht

einmal gleichgültig verhält dieses Seiende sich zur Weise seines Seins. Wir dagegen sind dergestalt, daß in diesem *Sind* und *Sein* liegt: übereignet und überantwortet an das Sein, um welches es geht, sofern wir und solange wir Seiende sind. Und weil zu unserem Sein die Ausgesetztheit und Entrückung in das Sein, gerade auch des Seienden, das wir nicht sind, gehört, besagt die Überantwortung an das Sein soviel wie die Übereignung an das Sein des Seienden im Ganzen.

Diese Überantwortung macht das geschichtliche Dasein des Menschen zu demjenigen Seienden, das jederzeit so oder so in seiner Bestimmung auf das Sein antworten, es verantworten muß. Ausgesetztheit in das offenbare Seiende, Entrückung in das bearbeitete und erarbeitete Sein des Werkes und Schickung in Auftrag und Sendung – all dieses in Einheit heißt zugleich und ursprünglicher: Überantwortung an das Sein. Aus ihr und in ihr geschieht jedes Geschehnis des Daseins. Dieses Grundwesen des menschlichen Seins, Ausgesetztheit in das Seiende und Überantwortung an das Sein, nannte ich und nenne ich auch künftig die »Sorge«.

Diese Auslegung des Wesens des menschlichen Daseins als Sorge ist nach allen nur möglichen Richtungen mißdeutet worden. Die schnalzende Behäbigkeit des Spießbürgers meinte, das menschliche Dasein dürfte nicht ausschließlich so trübsinnig als Sorge ausgegeben werden, denn es gehöre zum menschlichen Leben auch die Liebe. Um das zu beweisen, wurde im Organ der Preußischen Akademie der Wissenschaften, in der Deutschen Literaturzeitung, prompt auf den unvermeidlichen Goethe verwiesen. Andere finden, die Auffassung des Daseins als Sorge sei Ausdruck einer mühseligen und verängstigten »Weltanschauung«, zumal anderswo noch von der Angst gesprochen wird; sie empfehlen die »heroische« Haltung. Wieder andere stoßen sich umgekehrt an der zu starken Betonung des Praktisch-Einsatzmäßigen und vermissen die zureichende Schätzung des betrachtenden und beschaulichen Menschen.

Aber alle sind mit ihren untereinander entgegengesetzten

Bedenken auf dem Holzweg; besser, sie sind überhaupt noch nicht auf dem Weg zu begreifen, was deutlich genug gesagt ist: daß mit der Kennzeichnung des menschlichen Seins als Sorge nicht ein zufälliger Affekt des menschlichen Subjektes gegenüber anderen übersteigert und hervorgekehrt werden soll, sondern daß Sorge hier die Ausgesetztheit in das Sein, und d. h. die Sprengung aller Subjektivität, besagt. Sorge ist die Grundverfassung des Menschseins als Zeitlichkeit, aus der überhaupt erst jegliche Stimmung möglich wird. Weil der Mensch in das Seiende ausgesetzt, in das Seiende entrückt und als geschichtliches Seiendes erstreckt ist, deshalb kann er nur sein, indem er in der Ausgesetztheit steht, für oder gegen sie steht, und so das Seiende, das er ist, besteht.

Dieses Bestehen, Aus- und Durchstehen des Seins, dem wir überantwortet sind, das Stehen im Seienden als solchem, nennen wir die »Inständigkeit«. Das menschliche Sein hat seine Dauer als geschichtliches nicht dadurch, daß es wie anderes Seiendes nur fortwährend vorhanden ist, sondern indem es die Ausgesetztheit seines Seins ausdauert und in der Entschlossenheit begründet. Die Inständigkeit ist die Art und Weise, wie wir jeweils unsere Bestimmung bestehen. Die Inständigkeit ist ein Charakter der Sorge, deckt sich aber nicht mit ihrem vollen Wesen. Weil aber der Mensch zum Sein im offenen Verhältnis der Übereignung und Entfremdung west, gehört zum Menschsein der Charakter des Selbst. Das Sein des Daseins als Sorge ist der Grund der Möglichkeit der Selbstheit menschlichen Seins.

Jetzt wird deutlich, warum der Charakter des Selbst nicht in der Rückbezüglichkeit des Ich, des Subjekts, besteht; denn es ist gerade die Sprengung der Ichheit und der Subjektivität durch die Zeitlichkeit, die das Dasein gleichsam von sich weg dem Sein übereignet und es so zum Selbstsein nötigt. Deshalb freilich muß nun auch das Dasein jeweils je unseres, je meines und deines sein. Wenn wir sagen: Dasein ist je meines, so kann das nach der grundsätzlichen Sprengung der Ichheit und Subjektivität nicht mehr bedeuten, dieses Dasein werde in das einzelne

Ich zurückgenommen und von ihm mit Beschlag belegt, sondern ›Dasein ist je meines‹ besagt eben, daß mein Sein dem Miteinander und Füreinander übereignet ist. Ich bin also selbst nur dadurch, daß ich geschichtlich bin, in der Entschlossenheit zur Geschichte. Es ist kein Zufall, daß die höchste und schärfste Vereinzelung des Selbstseins auf das je eigene Dasein im Verhältnis zum Tode geschieht, worin sich die weiteste Ausgesetztheit, die härteste Entrückung und die tiefste Erstreckung des Menschen in das Sein und damit die ursprünglichste Enteignung aller Ichheit bekundet.

Weil das Dasein Sorge ist, deshalb hat es den Wesenscharakter des Selbst; und weil das Dasein diesen Wesenscharakter hat, deshalb ist die Frage nach dem Sein des Seienden, das wir Mensch nennen, nicht eine Wasfrage, sondern eine Werfrage. Indem die Werfrage an den Menschen gestellt wird, rücken wir durch das Werfragen bezüglich unseres Seins als eines geschichtlichen selbst in die Frage ein.

Sorge ist das Grundwesen unseres Seins. Das besagt: Es geht um unser Sein. Und d. h. nach dem Vorhergehenden: Es geht um unsere Bestimmung in dem dreifachen Sinne. Sorge ist in sich Sorge der Bestimmung. Sorge besagt: Das Wesen des Daseins ist solcherart, daß es, ausgesetzt in das offenbare Seiende, übereignet bleibt der Unumgänglichkeit des Seins.

Aufgeschlossene Bindung in das Unumgängliche bedeutet Freiheit. Sorge ist als solche Sorge der Freiheit des geschichtlichen Selbstseins. Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tuns und Lassens, sondern Durchsetzung der Unumgänglichkeit des Seins, Übernehmen des geschichtlichen Seins in den wissenden Willen, Umprägung der Unumgänglichkeit des Seins in die Herrschaft einer gefügten Ordnung eines Volkes. Sorge der Freiheit des geschichtlichen Seins ist in sich Ermächtigung der Macht des Staates als des Wesensgefüges einer geschichtlichen Sendung.

e) Der Staat als das geschichtliche Sein des Volkes

Weil das Sein des geschichtlichen Daseins des Menschen in der Zeitlichkeit, d. h. der Sorge, gründet, deshalb ist der Staat wesensnotwendig – der Staat nicht als ein Abstraktum und nicht hergeleitet aus einem erdachten und auf eine zeitlose an sich seiende Menschennatur bezogenen Recht, sondern der Staat als das Wesensgesetz des geschichtlichen Seins, kraft dessen Fügung erst das Volk geschichtliche Dauer, d. h. die Bewahrung seiner Sendung und den Kampf um seinen Auftrag, sich sichert. Der Staat ist das geschichtliche Sein des Volkes.

Das Volk ist weder jene schwammige und quallige Sentimentalität, als welche es heute oft phrasenhaft herumgeboten wird, noch ist der Staat nur die heutige, gleichsam stillgelegte Organisationsform einer Gesellschaft. Der Staat *ist* nur, sofern und solange die Durchsetzung des Herrschaftswillens geschieht, der aus Sendung und Auftrag entspringt und umgekehrt zu Arbeit und Werk wird. Der Mensch, das Volk, die Zeit, die Geschichte, das Sein, der Staat – das sind keine abgezogenen Begriffe als Gegenstände für Definitionsübungen, sondern das Wesensverhältnis ist jederzeit ein geschichtliches, d. h. aber zukünftig-gewesenes Sichentscheiden.

Alles Überkommen der echten und unechten Überlieferung muß in den Schmelztiegel der Kritik der geschichtlichen Entschlossenheit. Das gilt nicht zuletzt von dem Titel, der die Gestaltung unseres geschichtlichen Seins bezeichnen soll, vom »Sozialismus«. Er bedeutet keine bloße Änderung der Wirtschaftsgesinnung, er meint nicht eine öde Gleichmacherei und Verherrlichung des Unzulänglichen. Er meint nicht das wahllose Betreiben eines ziellosen Gemeinwohls, sondern er bedeutet die Sorge um die Maßstäbe und das Wesensgefüge unseres geschichtlichen Seins, und er will deshalb die Rangordnung nach Berufung und Werk, er will die unantastbare Ehre jeder Arbeit, er will die Unbedingtheit des Dienstes als des Grundverhältnisses zur Unumgänglichkeit des Seins.

Aus dem Wesen des geschichtlichen Seins als Zukünftigkeit, als Sorge, entspringt das Fragen nach unserem Selbstsein. Denn dieses Fragen ist eben, wie sich jetzt zeigen muß, nicht die Neugier der nebenanstehenden Beobachter, sondern Fragen ist in sich Sorge des Wissens. Wissen aber ist die Arbeit der Durchsetzung der Wahrheit des Daseins als einer ergriffenen und begriffenen.

DRITTES KAPITEL

Menschsein und Sprache

Die Frage nach dem Wesen des Menschen und deren Beantwortung haben sich uns von Grund aus gewandelt. Und das Entscheidende ist hier nicht, daß dieses Fragen und Antworten lediglich neu oder anders ist als das bekannte; denn »alt« und »neu«, das sind immer nur Wertungen aus dem Gesichtskreis der Geschäftigkeit und Langeweile des Heutigen. Von unserem Fragen und Antworten bleibt wesentlich, daß sie selbst aus dem Sein unseres geschichtlichen Daseins – aus der Sorge – begriffen werden müssen, daß dieses Fragen und Antworten nur das ist, was es sein soll, wenn es und solange es den Charakter unseres Seins, den Charakter der Inständigkeit hat, inständig bleibt, ein inständiges, die Fragenden mit einbegrreifendes Fragen ist.

Die Frage »Wer ist der Mensch?« mußte aber gefragt werden, weil wir die Frage nach dem Wesen der Sprache stellten; denn jede Wesensfrage ist Vorfrage. Wir fragten im voraus: »Wo und wie ist überhaupt Sprache?« – Sprache ist nur, sofern der Mensch ist, und sie ist demgemäß nur so, wie der Mensch ist. In welcher Weise aber der Mensch ist, das begründet sich in dem, wer er ist.

Wir versuchten, das Wesen des menschlichen Daseins aufzuhehlen, und begriffen das Sein des Menschen als Zeitlichkeit und Sorge, als Sorge der Bestimmung. Jetzt bliebe nur noch, daß wir die Sprache gleichsam in die herausgestellte Verfassung des menschlichen Daseins hineinbauten. Die Sprache – ja wissen wir denn, was Sprache ist? Nein. Wir wissen es so wenig, daß uns jetzt erst mit dem Begriff des menschlichen Daseins die Sprache fragwürdig, im recht begründeten Sinne fragbar wird. Es wäre

ein billiger Trick, wenn wir jetzt begännen, mit Hilfe der gewonnenen Einsicht in die Wesensverfassung des Daseins und der dabei erwachsenen Begriffe das Wesen der Sprache zu definieren.

§ 29. *Sprache als das Walten
der weltbildenden und bewahrenden Mitte
des geschichtlichen Daseins des Volkes*

Wir sagten im Verlauf unseres Fragens mehrfach, es werde, wenn auch nicht ausdrücklich, dabei immer schon von der Sprache gehandelt. Inwiefern war dies so? – Sofern die Macht der Zeit als Zeitlichkeit unser Wesen ausmacht, sind wir ausgesetzt in das offenbare Seiende, und das heißt zugleich: Das Sein des Seienden ist uns übereignet. Das Sein im Ganzen, wie es uns durchwaltet und umwaltet, die waltende Ganzheit dieses Ganzen, ist die *Welt*. Welt ist nicht eine Idee der theoretischen Vernunft, sondern Welt kündigt sich in der Kunde des geschichtlichen Seins, und diese Kunde ist die Offenbarkeit des Seins des Seienden im Geheimnis. In der Kunde und durch sie waltet die Welt.

Diese Kunde aber geschieht im Urgeschehnis der Sprache. In ihr geschieht die Ausgesetztheit in das Seiende, geschieht die Überantwortung an das Sein. Kraft der Sprache und nur kraft ihrer waltet die Welt – *ist* Seiendes. Die Sprache kommt nicht im abgekapselten Subjekt vor und wird dann als Verkehrsmittel unter Subjekten herumgereicht. Die Sprache ist weder etwas Subjektives noch etwas Objektives; sie fällt überhaupt nicht in den Bereich dieser grundlosen Unterscheidung. Die Sprache ist als je geschichtliche nichts anderes als das Geschehnis der an das Sein überantworteten Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen.

Die Lieblichkeit des Tales und das Drohen des Gebirges und des tobenden Meeres, die Erhabenheit der Gestirne, die Versunkenheit der Pflanze und die Befangenheit des Tieres, das berechnete Rasen der Maschinen und die Härte des geschicht-

lichen Handelns, der gebändigte Rausch des geschaffenen Werkes und die kalte Kühnheit des wissenden Fragens, die gefestigte Nüchternheit der Arbeit und die Verschwiegenheit des Herzens – all das *ist* Sprache, gewinnt und verliert das Sein nur im Geschehnis der Sprache. Die Sprache ist das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes. Nur wo Zeitlichkeit sich zeitigt, geschieht Sprache; nur wo Sprache geschieht, zeitigt sich Zeitlichkeit.

§ 30. Logik als noch unbegriffener Auftrag

des menschlich-geschichtlichen Daseins:

die Sorge um das Walten der Welt im Geschehnis der Sprache

Warum aber fragen wir nach dem Wesen der Sprache? Weil unser Dasein die Sorge ist – die Sorge der Bestimmung, ihrer Erwekung, Übernahme und Bewahrung; weil die Sorge als Sorge der Freiheit die Sorge des Wissens und Wissenkönnens um das Wesen alles Seienden ist; weil uns das Wissen weder als die flüchtige Kenntnis von bloßen Tatsachen noch als das über alle Dinge daherfahrende Gerede gelten darf; weil Wissen nur gegründet und geprägt, nur überliefert und erweckt werden kann durch das verantwortliche Wort, d. h. durch die gewachsene Gediegenheit der schaffenden Sprache in der geschichtlichen Arbeit.

Und warum nennen wir dieses Fragen nach dem Wesen der Sprache »Logik«? Weil die Logik vom λόγος handelt und »λόγος« die Rede, d. h. die Sprache, bedeutet. Weil eben durch die sogenannte Logik das Wesen der Sprache vorschnell verflacht und veräußerlicht und mißdeutet wurde, deshalb ist Logik ein noch unbegriffener Auftrag des menschlich-geschichtlichen Daseins. Weil diese bisherige Logik als Lehre von den Denkakten beanspruchte, als oberste und maßgebende Regel aller Bestimmung des Seins zu gelten, deshalb muß dieser Anspruch ursprünglicher gefaßt und rücksichtslos erneuert werden aus den ursprünglichen Begriffen des Wesens der Sprache.

Logik ist uns nichts, was ein einzelner über Nacht verfertigen und als Lehrbuch auf den Markt bringen könnte. Logik ist nicht und nie um der Logik willen. Ihr Fragen geschieht als die Sorge des Wissens um das Sein des Seienden, welches Sein zur Macht kommt, indem das Walten der Welt geschieht in der Sprache.

§ 31. Die Dichtung als ursprüngliche Sprache

Solches Fragen nach dem Wesen der Sprache kann diese aber nicht in ihrem Unwesen aufgreifen; es darf sich an diesem Schein des Wesens nicht vergreifen und alles mißdeuten. Das Wesen der Sprache bekundet sich nicht dort, wo sie vernutzt und verflacht, verdreht und verzungen zum Verkehrsmittel und zum bloßen Ausdruck eines sogenannten Inneren herabgesunken ist. Das Wesen der Sprache wohnt dort, wo sie als weltbildende Macht geschieht, d. h., wo sie das Sein des Seienden im voraus erst vorbildet und ins Gefüge bringt. Die ursprüngliche Sprache ist die Sprache der Dichtung.

Der Dichter aber ist nicht jener, der über das jeweilige Heute Verse macht. Dichtung ist keine Beruhigung für schwärmende kleine Mädchen, kein Reiz für die Ästheten, die meinen, die Kunst sei zum Genießen und Belecken. Wahre Dichtung ist die Sprache von jenem Sein, das uns seit langem schon weit vorausgesprochen ist und das wir noch nie eingeholt haben. Deshalb ist die Sprache des Dichters nie heutig, sondern immer gewesen und zukünftig. Der Dichter ist nie zeitgenössisch. Zeitgenössische Dichter lassen sich zwar organisieren, aber sie bleiben trotzdem ein Widersinn. Dichtung und damit eigentliche Sprache geschieht nur dort, wo das Walten des Seins in die überlegene Unberührbarkeit des ursprünglichen Wortes gebracht ist.

Um dies zu begreifen, müssen die Deutschen, die heute so viel von Zucht reden, lernen, was es heißt, das zu bewahren, was sie schon besitzen.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die Logik: keine »Abrichtung zu einem besseren oder schlechteren Denkverfahren«, sondern das »fragende Abschreiten der Abgründe des Seins«, keine »vertrocknete Sammlung ewiger Denkgesetze«, sondern die »Stätte der Fragwürdigkeit des Menschen« – unter diesem Anspruch stand für Heidegger die im Sommersemester 1934 zweistündig gehaltene Vorlesung »*Logik* als die Frage nach dem Wesen der Sprache«.

Die nun als Band 38 der Gesamtausgabe vorliegende Vorlesung folgt einem in sich schlüssigen Aufbau. Die Einleitung gibt zunächst eine Darstellung der traditionellen Schullogik und mündet in die Exposition der Aufgabe einer »Erschütterung« dieser Logik: Die Vorbelastung der abendländischen Logik, ihre Abhängigkeit von der Präsenz-Metaphysik, wird während des gesamten Verlaufs der Vorlesung deutlich gemacht und in Frage gestellt – mit Blick auf die zukünftige Bestimmung nicht allein des akademischen Schulfaches, sondern des zukünftigen Menschseins überhaupt.

Dieses Bestreben verwirklicht sich im *ersten Teil* über die Wesens-, d. h. Vorfragen nach Sprache, Mensch und Geschichte, um zur ursprünglichen Zeit als dem Boden des in die Frage Gestellten vorzustoßen. Der *zweite Teil* nimmt diese Fragen in *umgekehrter Richtung* erneut auf und schließt folgerichtig mit dem Bereich, von dem der *erste Teil* seinen Ausgang nahm und der nach dem in der Vorlesung Dargelegten nun nicht mehr als abgesonderter Bereich bezeichnet werden kann: mit der Sprache. Die »Logik«, an dem Terminus hält Heidegger ausdrücklich fest, bleibt damit der noch »unbegriffene Auftrag« des menschlich-geschichtlichen Daseins: die Sorge um das Walten der Welt im Geschehnis der Sprache.

Diese Vorlesung ist in mehrfacher Hinsicht ein außerge-

wohnlich interessantes Dokument. Sie stellt auf verständliche Weise eine auch heute noch aktuelle Problematik dar – heute, da einerseits die Logiklehrstühle vorwiegend mit Mathematikern besetzt sind, die hier naturgemäß nur noch *ihre*, d. h. eben mathematische, also wissenschaftliche Probleme verhandeln, und da andererseits den Philosophen des akademischen Betriebes nicht viel mehr bleibt als ein Einführungskurs für das Grundstudium. Um diese doch recht fragwürdige Auffassung von *Logik* zu bedenken, bietet sich die Heideggersche Vorlesung an: Auf nüchterne Logiker träfe das nicht weniger nüchterne Heideggersche Denken. Denn obgleich Heidegger mit dem akademischen Schulfach *Logik* nichts im Sinn hatte, so war ihm die Logik »aber dann erst recht kein zuchtloses Weltanschauungsgerede, sondern nüchterne, im echten Antrieb und in wesentlicher Not gebundene Arbeit«.

Interessant ist diese Vorlesung auch als ein wichtiger Meilenstein im Entwicklungsgang Heideggers von der fundamental-ontologischen zur seinsgeschichtlichen Phase. Und wichtig ist diese Vorlesung zudem für ein zureichendes Verständnis der Situation Heideggers an der Universität kurz nach dem Rücktritt vom Rektorat. Vieles von dem, was etwas vorschnell zu Heideggers nationalsozialistischem Engagement geschrieben wurde, wird aufgrund dieser Vorlesung revidiert und einer neuen Interpretation unterzogen werden müssen.

Die Ereignisse um den Rücktritt vom Rektorat mögen Heidegger auch bewogen haben, den Vorlesungstitel kurzfristig zu ändern. Im Vorlesungsverzeichnis des Sommersemesters 1934 ist die Vorlesung unter dem Titel »Der Staat und die Wissenschaft« (Di, Do, 17–18 Uhr) angekündigt. Nach Berichten einiger Hörer hat Heidegger – zur Überraschung und Verärgerung einiger NS-Funktionäre, die sich zu seiner Vorlesung eingefunden hatten – die Änderung zu Beginn der ersten Vorlesungsstunde kategorisch und demonstrativ mit den Worten »Ich lese *Logik*« bekanntgegeben.

Das Heideggersche Manuskript dieser Vorlesung muß derzeit als verloren gelten. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es von Heidegger ausgeliehen und dann nicht mehr zurückgegeben worden. Trotz mehrfacher Suchanzeigen des Nachlaßverwalters Dr. Hermann Heidegger ist bislang keine Reaktion vom derzeitigen Besitzer erfolgt. Martin Heidegger selbst erwähnt in einem Brief vom April 1954, daß er sich »demnächst« mit seinem Bruder die Vorlesung vom Sommersemester 1934 »vornehmen« wolle. Demnach muß zu diesem Zeitpunkt das Manuskript noch vorhanden gewesen sein. Seither aber verliert sich die Spur.

Zur Edition standen mir vier bzw. fünf Dokumente zur Verfügung:

1. Eine von Dr. Wilhelm Hallwachs in deutscher Schreibrift verfaßte Nachschrift – auf seinen Abrechnungsformularen (»Kreisarzt Dr. Hallwachs«) beidseitig niedergeschrieben. Sie ist das ausführlichste Dokument. Die letzten zwei Vorlesungsstunden Heideggers (in der vorliegenden Fassung ab § 28, a) sind, nach Angabe von Hallwachs, eine genaue Abschrift des Heideggerschen Vorlesungsmanuskripts.

2. Eine – ebenfalls in deutscher Schreibrift verfaßte – Nachschrift von Siegfried Bröse. Diese Nachschrift folgt nicht mehr genau dem Heideggerschen Duktus, sondern ist eine Kürzung und Überarbeitung des von Heidegger Vorgetragenen. Sie wurde vor allem dann herangezogen – und war dann auch sehr hilfreich –, wenn die Nachschrift von Hallwachs lückenhaft bzw. unverständlich war.

3. Ein von Helmut Ibach im August und September 1934 verfaßtes Typoskript, das aus einer Überarbeitung der Nachschrift von Luise Grosse hervorgegangen ist. Das Typoskript stammt aus dem Nachlaß von Alois Schuh und ist Eigentum der Bibliothek der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. Die Kopie, die mir vorlag, ist ein Geschenk von Dr. Christoph von Wolzogen, dem hierfür der herzliche Dank aller am Heideggerschen Denken Interessierten

gebührt. Das Typoskript ist gegenüber der Nachschrift Bröse nochmals gekürzt. Es wurde aber doch gelegentlich zum besseren Verständnis der Hallwachs-Nachschrift herangezogen. Auch hier sind die letzten Vorlesungsstunden von Heideggers Manuskript, mit nur geringen Abweichungen zu Hallwachs, abgeschrieben worden.

4. Der von Victor Farias herausgegebene Band »Logica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss« – eine, wie hier zu lesen ist, »Nachschrift einer Unbekannten, daraus unvollständig abgeschrieben«. (Nach dem Stand der Dinge kann die »Unbekannte« keine andere als Luise Grosse gewesen sein.) Abgesehen davon, daß Farias mit diesem Raubdruck das Urheberrecht verletzt hat, ist über diese Publikation kein Wort zu verlieren – oder vielleicht doch eines: Liest man die Stellen, die Farias als Motto seiner Publikation vorangestellt hat, im Zusammenhang der Vorlesung, wie sie mit diesem Band 38 vorliegt, so erhält man ein geradezu schulbuchmäßiges Beispiel dafür, wie man *nicht* zitieren darf. Viel erfährt man hier über die eindeutig tendenziöse Absicht Farias', gar nichts vom Gedankengang Heideggers. Es gilt also auch hier: Nullus est liber tam malus, ut non aliqua parte prosit.

5. Nach Fertigstellung des Drucktyposkripts erhielt ich die Kopie einer maschinenschriftlichen Nachschrift, die das Deutsche Literaturarchiv (Marbach a.N.) kurz zuvor aus dem Nachlaß von Luise Krohn geb. Grosse erworben hatte. Es handelt sich dabei um die maschinenschriftliche Abschrift der Vorlesungsnachschrift von Luise Grosse (später: verheiratete Krohn), die der Überarbeitung von Helmut Ibach zugrunde gelegen hat (vgl. oben). Ein Vergleich mit den zuvor genannten Nachschriften gibt zu erkennen, daß diese maschinenschriftliche Abschrift keine verwertbaren Textüberschüsse oder -varianten enthält, die in die hier vorgelegte Fassung der Vorlesung eingearbeitet werden müßten.

Für das Kollationieren und Überprüfen dieser Edition gilt mein herzlicher Dank den Herren Dr. Hermann Heidegger, Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und Dr. Hartmut Tietjen. Letzterem verdanke ich auch zahlreiche Hinweise zur Gestaltung der Satzvorlage. Für das Übertragen des Hallwachs-Manuskripts auf elektronische Datenträger weiß ich mich Herrn Ralf Jochen Ehresmann, für wertvolle Anregungen bei der Erstellung des Drucktyposkripts Frau Ulrike Ordon herzlich verbunden. Für das sorgfältige und umsichtige Korrekturlesen der Druckfassung danke ich schließlich Frau Susanne Weiper M.A. und Herrn Heinrich Gbur.

Bonn, im Juli 1998

Günter Seubold